BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA

HESIODO

LOS TRABAJOS Y LOS DIAS

VERSION DE PAOLA VIANELLO DE CORDOVA

HESÍODO: *Los trabajos y los días*

Acompañando a la *Teogonía*, que aparece en esta misma colección bilingüe, Paola Vianello de Córdova ofrece ahora a la cultura de lengua hispánica el segundo gran poema del griego Hesíodo: *Los trabajos y los días*.

En esta obra se acentúan y aclaran las características del poeta beocio que hacen de él, dentro de un marco histórico y cultural que es esencialmente el mismo, un complemento antagónico del épico Homero. Todo aquello que constituye el trasfondo ideológico de la poesía homérica es modificado por Hesíodo en su afán de comprensión *verdadera* y de reflexión sobre la realidad contemporánea, ya no luminosa ni heroica. De este modo, los gobernantes infalibles devienen los corruptos "devoradores de dones", los dioses parciales y caprichosos de Homero ocupan ahora un trono de justicia que es equidistante de todos los hombres, y estos últimos, independientemente de su posición social, son objetos dignos del canto aédico; la competencia pacífica y el trabajo realizado para sobrevivir reciben los honores que la tradición épica reservaba a la guerra, y la riqueza y la abundancia, que aparecían en la epopeya como bienes naturales, como atributos innatos de la nobleza, dejan el lugar a un modesto bienestar, que es el resultado del duro esfuerzo del hombre laborioso. En el arte de *Los trabajos y los días*, de manera más evidente y completa que en la *Teogonía*, dos ideologías y dos culturas —la popular campesina y la aristocrática—, que coexistían y se integraban en parte en la época de Hesíodo y de Homero, se funden, constituyendo así un elemento esencial de la futura ideología democrática de la Atenas clásica.

La introducción al poema, en la cual se intenta reconstruir su fundamental unidad de inspiración a través de la gran variedad temática, y las notas al texto bilingüe, se presentan como un complemento indispensable del texto poético.

Terracota beocia de arador (fines siglo VII a. C.)
Museo del Louvre (cat. B 103) Clichés Musées Nationaux Paris.

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM
ET ROMANORVM MEXICANA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

ΗΣΙΟΔΟΥ ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ

HESÍODO

LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS

Introducción, versión rítmica y notas de

PAOLA VIANELLO DE CÓRDOVA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1979

Primera edición: 1979

ISBN 968-58-2543-2 rústica
ISBN 968-58-2544-0 encuadernada

D R © 1979, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Impreso y hecho en México

A Arnaldo,
por lo que hemos creado juntos

PRÓLOGO

Con la presente edición de *Los trabajos y los días* se completa la publicación de la obra fundamental de Hesíodo, iniciada en esta misma colección bilingüe mexicana con la edición de la *Teogonía*, a la cual remitimos al lector que desee informarse sobre la vida y la obra del poeta beocio, y sobre el ambiente cultural y social en que éste vivió y compuso.

El trabajo que presentamos ahora tiene las mismas características de aquella edición. El texto griego ha sido establecido a partir de las principales ediciones críticas de la obra [Budé, Bibliotheca Teubneriana, Loeb Classical Library, Oxford Classical Texts, U. von Wilamowitz-Möllendorff (1928), T. A. Sinclair (1932) y A. Colonna (1959)], pero no de la revisión directa de la tradición manuscrita. Por este motivo no hemos presentado un aparato crítico al pie del texto, limitándonos a consignar y a comentar, en su caso, las lecturas y correcciones más importantes en las notas al griego. Para la traducción del hexámetro griego se ha utilizado un verso de medida variable entre las trece y las diecisiete sílabas, con una cesura móvil y dos acentos obligatorios que caen sobre la primera y la cuarta de las últimas cinco sílabas. Las notas, en fin, que ilustran los aspectos lingüístico y literario de la obra y aclaran elementos de su mensaje cultural, están concebidas para que el lector, especialista de las culturas clásicas o no, pueda contar con el mayor número de instrumentos para comprender correctamente el poema y para efectuar, dado el caso, su propio análisis crítico, independientemente del nuestro.

El ensayo introductorio a *Los trabajos y los días* se desarrolla de manera distinta que el de la *Teogonía*, por la diferente estructura que presentan los dos poemas.

En la *Teogonía* nos encontrábamos ante una estructura clara, evidente, articulada como un gran árbol genealógico sobre un tronco constituido por el mito de sucesión divina en el poder. En *Los trabajos y los días*, en cambio, los diferentes temas parecen desarrollarse de manera arbitraria y han suscitado a

menudo entre estudiosos y exegetas la impresión o la convicción de que se trata de un poema complejo y relativamente disociado, inorgánico.

En vista de ello, hemos seguido el proceso de desarrollo de las partes que componen la obra, así como el autor lo presenta, buscando los eventuales nexos, explícitos o implícitos, que existen entre ellas, para integrar, si era posible, la variedad de contenidos en un conjunto fundamentalmente coherente de ideas y en una unidad fundamental de inspiración. De aquí que nuestro estudio se presente en forma de paráfrasis crítica del argumento, reuniendo al final las observaciones que nos permitían trazar conclusiones interpretativas sobre el poema y presentar los que, a nuestro juicio, son los principios más importantes que dan unidad a la obra.

Esperamos que el procedimiento seguido parezca, al lector, respetuoso del texto, que tanto lo merece, y no como una superposición extraña a la obra, que la constriña en una especie de camisa de fuerza.

Durante la elaboración de este trabajo recibimos el constante y gentil consejo del director del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Dr. Rubén Bonifaz Nuño. Deseamos agradecer aquí su inapreciable ayuda, advirtiendo, desde luego, que la responsabilidad por las limitaciones del trabajo corresponde sólo a nosotros.

México, D. F., junio de 1976

P.S. Cuando este trabajo había sido ya concluido, tuvimos conocimiento del extenso e importante estudio de L. Bona Quaglia (1973) que, en muchos puntos, llega a conclusiones análogas a las nuestras. Asimismo, no pudimos aprovechar la nueva edición de los *Erga* realizada por M. L. West (Oxford, 1978), que apareció cuando el presente trabajo estaba ya en prensa.

México, D. F., mayo de 1978

El nombre de Justicia no se conocería, si esto [injusticia] no hubiese

HERÁCLITO, fragmento 23 (Diels)

Más tarde o más temprano viene, en la mayor parte de las culturas, un tiempo de sufrimiento en que la mayor parte de los hombres se niega a contentarse con el parecer de Aquiles de que "Dios está en su cielo, todo va mal en el mundo". El hombre proyecta al cosmos su propia exigencia de justicia social, y cuando de los espacios exteriores vuelve a él el eco engrandecido de su propia voz prometiéndole castigo para los culpables, saca de este eco valor y seguridad

E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*

INTRODUCCIÓN

El título del poema, que le fue atribuido muy probablemente por los gramáticos alejandrinos, viene citado en las fuentes antiguas posteriores al siglo III a. de C. ya en su integridad, *Los trabajos y los días* (*Erga kai Hemerai*), ya simplemente como *Los trabajos* (*Erga*). Sin embargo, resulta evidente que este último nombre constituye sólo una forma abreviada del título y no implica un juicio de no autenticidad sobre la parte relativa a los días, pues inclusive en un mismo autor, como es el caso de Pausanias, los dos títulos de la obra aparecen usados indistintamente. De todos modos, la tradición unánime de los manuscritos, en la que también se inscribe un papiro, nos presenta el título en su forma completa. [1]

El poema, tal como nos ha llegado, consta de 828 hexámetros, de los cuales el último alude a la práctica de la inauguración y se relaciona con el tema de otro poema —la *Ornitomancía*— que fue incluido en el *Corpus Hesiodeum* y que probablemente seguía de inmediato a los *Erga* en las transcripciones antiguas de los poemas. Por ello, cuando en la época helenística el poema de la *Ornitomancía* se consideró no hesiódico, entonces también el verso 828 de los *Erga* fue juzgado espurio. [2]

[1] Pausanias, IX, 31, 4-5. El papiro que nos presenta el título completo es el de Achmîm 3 = Paris, Suppl. gr. 1099.

La aclaración sobre el título del poema, que puede parecer ociosa, se justifica si consideramos que la autenticidad de la sección de los días ha sido puesta en duda por muchos estudiosos modernos, como veremos más adelante.

Por razones de brevedad, de aquí en adelante nos referiremos a este poema hesiódico con el nombre griego de *Erga*.

[2] La condena del verso 828 viene atribuida por Proclo, en su comentario al v. 824 de los *Erga*, a Apolonio de Rodas.

El problema de la autenticidad de este verso, sin embargo, es sólo un aspecto del problema más amplio relativo a la composición de la sección de los días, cuando no de toda aquella parte final del poema que sigue a los trabajos y de la cual algunos autores encierran en corchetes ahora uno, ahora otro pasaje.[3] Muchos estudiosos modernos, en efecto, consideran aquella sección de los días faustos e infaustos como una larga interpolación rapsódica anexa al poema originario, y otros manifiestan también sus dudas con respecto a la autenticidad.[4]

A nuestro juicio, una afirmación definitiva y absoluta al respecto parece sumamente difícil de hacerse porque, si bien Hesíodo no introduce nunca en el resto de su obra una observación sobre el carácter fausto o infausto de los días y si, ya en lo particular, esta sección presenta un evidente desorden expositivo, es cierto también que nuestro autor manifiesta a lo largo de su obra, al lado de un profundo sentimiento religioso, un respeto hacia creencias que podríamos llamar supersticiosas —como es el caso de la influencia de los días sobre la actividad humana—[5] y que tenían vigencia entre sus contemporáneos, así como la tendrán inclusive en la época clásica

Es evidente, empero, que se puede también argumentar a la inversa que justo la presencia de este verso, con su alusión a la adivinación por medio de las aves (una alusión contenida ya en el v. 801, que a nuestro juicio es espurio), pudo haber sido un buen motivo para anexar al *Corpus* de la obra hesiódica el poema *Ornitomancia,* de autor anónimo.

[3] Véanse, al respecto, nuestras observaciones *infra,* p. LXXXIII ss, y las notas al texto español y griego correspondientes a los distintos versos del pasaje en cuestión.

[4] Entre los primeros, recordaremos a M. P. Nilsson, U. von Wilamowitz y F. Solmsen; entre los segundos, a H. M. Hays y T. A. Sinclair.

[5] Pensamos, por ejemplo, en los nombres metafóricos atribuidos por Hesíodo a ciertos animales u hombres. Cf. vv. 524, 571, 605, 778.

"ilustrada" de Grecia. Además, los últimos versos de los *Erga* no se presentan sueltos e inconclusos como los de la *Teogonía*, sino que encierran y concluyen el pasaje de los días, al mismo tiempo que vuelven a tocar dos de los principales motivos temáticos de la obra: la exhortación al trabajo y la exhortación a no transgredir las leyes divinas. [6]

Si consideramos, por último, que Hesíodo recogió en su poema todos los temas pertenecientes a la tradición popular que él pensaba que podían servirle para satisfacer sus finalidades al componer la obra, no debemos extrañarnos *a priori* de encontrar, al final del poema, un calendario religioso de los días que, con múltiples variantes originadas a través del tiempo, debía circular sin duda entre los campesinos de la época.

Resumiendo, diremos que la sección de los días, que seguramente formaba parte del poema hesiódico a fines del siglo VI a. de C., [7] fue concebida muy probablemente por el mismo Hesíodo, pero fue relaborada en partes por rapsodas a él posteriores, sobre todo en virtud del aspecto catalógico que presentaba y que permitía tanto la supresión como la integración de versos o grupos de versos, sin menoscabo para el sentido general aunque sí para el orden de exposición.

Es ésta, prácticamente, la única larga sección del poema, junto con el trozo relativo a los consejos para evitar la mala fama (vv. 695-764), que examinaremos en su lugar, más ade-

[6] Cf. los vv. 826-7 que dicen: "Feliz y dichoso quien, todo eso sabiendo sobre ellos [*sc.*, los días], trabaje, frente a los inmortales sin culpa."

[7] En efecto, según el testimonio de Plutarco (*Camilo*, 19), el filósofo Heráclito habría reprochado a Hesíodo el hecho de haber dividido los días en malos y buenos y de no haber comprendido que todos tenían la misma naturaleza.

lante,[8] a la cual algunos estudiosos niegan la paternidad hesiódica aún en nuestros días. En cuanto a los otros pasajes que la crítica filológica decimonónica consideró espurios, apoyándose en el juicio negativo de los antiguos,[9] o fundándose exclusivamente en nuevos argumentos de orden lingüístico o temático,[10] son ahora reconocidos en general como auténticos, y de ellos se rechazan a veces solamente uno o dos versos.

Con el reconocimiento de que el poema en su conjunto es obra de un solo autor se dio un paso fundamental para la comprensión unitaria de los *Erga*; y, sin embargo, la gran variedad de temas que la obra contiene, y a la cual corresponde una igual variedad de formas expresivas, constituyó una dificultad no indiferente para todos aquellos estudiosos que se empeñaron en definir globalmente el poema y en señalar sus fundamentos temáticos y conceptuales.

Los temas contenidos en los *Erga*, en efecto, son a veces

[8] Véase *infra*, pp. LXXXV-CIII.

[9] Como en el caso del proemio (vv. 1-10), que en la antigüedad había sido condenado por Aristarco de la escuela alejandrina y por Crates de Malo de la pergamea; que, en el santuario del Valle de las Musas en Beocia, no aparecía junto con el resto del poema, según testimonia Pausanias (IX, 31-4); y que Plutarco parece ignorar (cf. *Moralia*, 736 E, 2). Como en el caso, también, del pasaje autobiográfico relativo a la victoria poética de Hesíodo en Cálcide (vv. 654-62), que Plutarco consideraba apócrifo e inspirado en el *Agón*, siendo que se trata más bien de lo contrario.

En cuanto a los autores modernos que rechazan el proemio, cf. W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, München, 1929, p. 278, n. 2 y H. M. Hays, *Notes on the Works and Days of Hesiod*, Chicago, 1918, pp. 22 ss.

[10] Se trata, en particular, de los siguientes pasajes: 69-82; 90-104; 156-173; 327-392; 504-558. Para mayores detalles, véase H. M. Hays, *op. cit.*

bastante difíciles de relacionar entre sí y aparecen ligados, con una expresión literaria que toma del mito, del apólogo y de la alegoría, de las confesiones personales y de las crestomatías populares, como los anillos progresivos de una cadena abierta, y por lo demás rectilínea, que da la impresión de poderse interrumpir en cualquier momento, al concluirse cualquier tema. A partir del tema de la presencia terrenal de dos luchas, y del trabajo y del ocio, Hesíodo pasa a contar el origen de los males humanos y la historia de las generaciones mortales, el valor de la justicia y la injusticia, el valor del trabajo, la sucesión estacional de las faenas agrícolas, la navegación, y el significado verdadero —es decir, la verdadera cara— de los días, entretejiendo su canto con el relato de experiencias y recuerdos personales y con la presentación de listas de proverbios y máximas tradicionales.

Ahora bien, a pesar de que esta primera exposición del contenido del poema es muy esquemática, resulta evidente que todo esfuerzo conceptual por dar unidad, o mejor dicho, por reconstruir la unidad de la obra (cuando no esté dirigido a captar simplemente la mecánica exterior de su composición, [11] o a fundarse en la finalidad unitaria del poema), viene a ser tanto más insatisfactorio cuanto más abstracto y genérico es

[11] Como se da, por ejemplo, en el caso de los ensayos de W. J. Verdenius, "Aufbau und Absicht der Erga", en el volumen colectivo *Hésiode et son influence*, Vandoeuvres-Genève, 1960, pp. 109-159, y "L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis", en *Revue des Études Grecques*, LXXIII, 1960, pp. 345-361; y de P. Walcot, "The composition of the *Works and Days*", en *Revue des Études Grecques*, LXXIV, 1961, pp. 1-19; en donde se reconocen respectivamente, como principio fundamental de composición, la asociación de ideas y la recurrencia del tipo de composición en anillo.

el resultado, pues no se reconocerán en éste ni la policromía del contenido ni el movimiento progresivo, real y concreto de las ideas del poema, como una vez señaló justamente W. J. Verdenius. [12] Y aún más, a pesar del alto nivel de generalización en que se sitúan las distintas interpretaciones globales de los *Erga* para poder comprender los diferentes temas tratados en la obra, sucede a menudo que algunos de éstos no tengan cabida en el marco ideológico así reconstruido. Nos limitamos a presentar dos ejemplos.

R. Harder [13] considera que el tema de la Lucha (*Eris*), en su doble aspecto de Lucha buena y de Lucha mala, representa el nervio vital de los *Erga*, que incluiría los demás temas expuestos en el poema. Pero es fácil reconocer que su interpretación no es totalizadora, ya que, por ejemplo, el tema de la *Eris* no explica un pasaje que a nuestro parecer constituye, tanto por su amplitud como por el fuerte impulso de los sentimientos allí expresados por Hesíodo en relación con la sociedad contemporánea, un punto crucial de la primera parte del poema: el mito de las cinco razas humanas.

Análogamente, la definición que diera P. Mazon de los *Erga*, como poema del trabajo y de la justicia, [14] si bien pone en evidencia los dos temas fundamentales que se desarrollan en la obra, no explica de modo satisfactorio la presencia de los pasajes gnómicos en que el poeta aconseja sobre cómo obtener la estimación de los hombres, independientemente del trabajo (vv. 695-723 y 760-64), o sobre cómo evitar la ira y el castigo divinos en los actos de la vida diaria que no guardan relación con el trabajo ni con la justicia de los tribunales (vv. 724-

[12] "Aufbau", cit., p. 112.

[13] En *Kleine Schriften*, München, 1960, p. 171.

[14] Cf., su edición de: Hésiode, *Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier*, Association Guillaume Budé, Paris, 1928, p. 82.

59),[15] ni la presencia de la sección de los días, allí donde se alude al matrimonio o al nacimiento de hijos (vv. 765-828), e inclusive tampoco en la serie de máximas relativas a la vida social, aun cuando se podrían relacionar con la actividad laboral (vv. 336-382).

De lo anterior se desprende que, si la identificación de uno o dos motivos temáticos usados como guía para la comprensión de los *Erga* no agota ni comprende en sí la multiplicidad de elementos conceptuales que presenta la obra, se tendrá que emprender otro camino para la comprensión unitaria de la misma. Al exponer y comentar el contenido de los *Erga* nosotros intentaremos distinguir oportunamente los diferentes temas, explicar el significado y el valor de su sucesión y señalar la ligazón manifiesta o implícita que existe entre ellos; en efecto, sólo teniendo presente la articulación y la interrelación de las partes constitutivas del poema, se podrá encontrar el modo para integrar la variedad de contenidos en una unidad fundamental de concepción e inspiración poética y para reconstruir el proceso de composición seguido por Hesíodo y la verdadera personalidad de éste.

Los *Erga* constituyen un poema *formalmente* unitario, a pesar de que contiene, como ya dijimos, una gran variedad de formas expresivas. Si esto aparece de primera intención contradictorio, veremos que en el fondo no lo es.

La obra es un único y prolongado discurso exhortativo y didascálico, una extensa parénesis del tipo que conocemos bien como característico de la épica griega,[16] introducido por un

[15] Éste es un pasaje que el autor francés reconoce como hesiódico y, por tanto, debería estar comprendido en el ámbito de su definición.

[16] Basta pensar, por ejemplo, al largo discurso parenético pronunciado por Fénix a Aquiles durante su embajada a la tienda de este último,

breve himno y una apelación a la divinidad. El mismo Hesíodo se encarga en cierto modo de definir el poema como un discurso, cuando canta al final del himno introductorio: "yo, por mí, quiero decir a Perses algunas verdades". [17] Ahora bien, en un discurso directo cuyo destinatario es siempre un *tú* o un *vosotros*, determinado o genérico, puede caber toda clase de consideraciones y de formas expresivas tradicionales —mitos, máximas, cuadros alegóricos, exhortaciones directas como en los oráculos, etcétera—, que el poeta estime útiles y convenientes para dar fuerza y resalto a sus consejos, sin que se rompa la estructura formal del poema. Pero además, en el caso particular de los *Erga*, las formas expresivas se vuelven aún más diferenciadas porque, en realidad, los destinatarios de la parénesis son más de uno. Por un lado tenemos a un *vosotros*, que corresponde al pequeño núcleo, social, cultural y políticamente unitario, de los nobles que administran la justicia y que viven de las rentas; y por otro, tenemos un *tú* (*vosotros*) que, referido frecuentemente a Perses, hermano del poeta, pasa a simbolizar, en realidad, a la masa de campesinos particulares que comparten, como pequeños propietarios de tierra, una suerte análoga a la de Hesíodo y de su hermano.

Así vemos pues que, por lo menos en el aspecto formal, es posible concebir los *Erga* como una unidad y, al mismo tiempo, como una variedad. Pero antes de analizar el contenido del

que contiene el antiguo mito de Meleagro (*Ilíada*, IX, 434-605).

Entre los estudiosos modernos que sostienen el carácter parenético de los *Erga* recordaremos a W. Jäger, *Paideia*, México, 1957, p. 75; F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N. Y., 1949, p. 80; H. Diller, "Die dichterische Form von Hesiods Erga", en el volumen colectivo *Hesiod*, Darmstadt, 1966, pp. 44-5; M. Noé, *Phoinix, Ilias und Homer*, Leipzig, 1940, p. 108, citado por Diller, cf. *supra*.

[17] *Erga*, 10.

poema, para intentar, luego, comprenderlo unitariamente en su significación, es oportuno tener presente que la obra está constituida por dos partes esenciales: la primera contiene los fundamentos teóricos del mensaje y de la enseñanza hesiódica (vv. 1-335); la segunda, las instrucciones prácticas relativas a los conceptos principales que aparecen en la primera (vv. 336-828).

Armados con esta simple advertencia, entremos ahora a arar desnudos —como cantaba Hesíodo—, es decir, libres de prejuicios, en el campo sabiamente sembrado por el poeta beocio.

PROEMIO (vv. 1-10)

El poema se inicia con un breve himno a Zeus, levantado por sus mismas hijas, las Musas, a través de la boca del poeta. Del dios supremo se celebra el gran poder, ejercido con justicia, que determina la vida de los hombres y el cambio de las suertes humanas, la buena o la mala fortuna de los mortales. Es evidente que todo depende, en última instancia, de Zeus, y que la invitación de Hesíodo a las Musas contenida en este proemio: "aquí hablad de Zeus", es muy significativa e importante para comprender el poema que sigue como una obra teóricamente enmarcada dentro de la zona de influencia de Zeus.

Esta divinidad será, desde ahora, un punto de referencia no siempre visible pero constante para la actividad de los hombres, quienes deberán pensar que su propia condición no es inmutable, como quiera que actúen.

El himno proemial termina propiamente con el verso 8, ya que los dos versos siguientes representan una transición a la

larga parénesis de Hesíodo, que constituye nuestro poema. En una atmósfera inspirada, de comunicación trascendente y cósmica, en la cual campean dos únicas figuras: la de Zeus y la del poeta, Hesíodo apela al dios protagonista del proemio, a fin de que siga imponiendo la justicia en la tierra, mientras que él, que será el *yo* recurrente en el poema, quien posee por inspiración divina —de Zeus— algunas verdades sobre las cosas humanas, las enseñará a su hermano Perses que las desconoce.

Con ello el paso está dado: el poeta aparece en el escenario de su poesía como el propagador de verdades; el poema está anunciado como poema de verdades y Zeus, que se mantiene en el trasfondo y que sucesivamente aparecerá como el coautor último e inapelable de las suertes humanas en el binomio: hombre-dios, [18] es la entidad que protege a nuestro autor, en cuanto profeta suyo y propagador de aquellas verdades.

Al terminar el proemio, se abre el primer anillo formal y temático de los *Erga* que está constituido por tres partes: una general de carácter alegórico (vv. 11-26), una particular y exhortativa (vv. 27-41), y la tercera general y mítica (vv. 42-105). La primera y la última, por su valor generalizante, son portadoras de sendas verdades.

[18] En este binomio hesiódico, que está presente en cualquier autor griego de la época arcaica, aunque a menudo con distintos matices, el hombre es responsable, en el fondo, de su propio destino, pero dentro de los rígidos marcos establecidos de antemano por la divinidad, y el dios, en última instancia, ratifica inexorablemente aquel destino, haciendo que se cumpla. Sobre el principio de responsabilidad humana en Hesíodo, cf. pp. XXXII-XXXIII, XXXVII-XXXVIII, LI *et passim*.

LA ALEGORÍA DE LAS DOS LUCHAS (vv. 11-26)

Es ésta la *primera verdad* que enuncia Hesíodo: en el mundo de los hombres existen dos Luchas y no solamente una, como había cantado en la *Teogonía* (v. 225 ss). A la lucha tradicional de los poemas épicos, promotora de la guerra y la discordia, se agrega una nueva Lucha, muy antigua y hermana mayor de la otra, que impulsa a los hombres al trabajo, en un afán de emulación y superación. El poeta caracteriza, primero y brevemente, a la Lucha mala, porque es ya conocida y relativamente menos importante para su mensaje, y luego, más ampliamente, a la Lucha buena que constituye uno de los presupuestos teóricos de su enseñanza, porque muchos de los consejos que sucesivamente ofrecerá el poeta no podrían entenderse, ni ser aceptados, de no existir entre los hombres la Lucha buena.

El orden de presentación —antes, el menos importante y de menor edad y, después, el mayor y más importante; así como, en la caracterización de la nueva divinidad, la indicación de su ascendencia, su localización topográfica y el señalamiento de sus cualidades, con sus consecuencias para los hombres— nos recuerda sin duda el orden con que Hesíodo presentaba muchas de sus genealogías divinas en la *Teogonía*. Pero ahora nos interesa subrayar sobre todo una cosa: que la Lucha mala, no querida por los hombres, les es impuesta "por voluntad de los inmortales" (tal vez por el mismo Zeus a quien Hesíodo, sin embargo, no nombra) y probablemente como parte de la punición del "pecado original" cometido por Prometeo; mientras que la Lucha buena, "a los hombres mucho mejor", se les concede como firme adquisición por Zeus mismo, en su función de ordenador del mundo divino y humano, ya que no tiene

ningún parentesco con ella. Es evidente que el poeta, que quiere reservar a Zeus una función eminentemente positiva y profundamente moral, manifestando el mismo interés moralizador que lo caracterizaba en la *Teogonía*, rehúye asociar el nombre de ese dios con el de la Lucha mala, que engendra fatalmente entre los hombres la guerra y la discordia, y prefiere usar allí el término genérico de "inmortales".

La alegoría termina, después de ofrecer un ejemplo típico de Lucha buena en el trabajo del campo, con el señalamiento proverbial de otras emulaciones positivas. No será inoportuno notar, al respecto, que la emulación se presenta siempre en el ámbito de una misma actividad porque, como veremos sucesivamente y como ya notamos en la *Teogonía* con respecto al mundo divino, Hesíodo concibe el mundo como perfectamente ordenado y distinto en esferas de influencia rígidamente fijadas, de una vez por todas, a partir del reino de Zeus.

LAS DOS LUCHAS Y PERSES (vv. 27-41)

Las dos Luchas, hasta aquí presentadas en un plan general, son referidas ahora por el poeta al caso de su hermano Perses, a quien exhorta para que evite la Lucha mala y se dedique al culto de la buena; para que, en concreto, no pierda el tiempo asistiendo a los procesos en el ágora o promoviéndolos, sino que trabaje lo suyo para mantenerse.

El consejo proporcionado al hermano no es gratuito ni abstracto, sino que descansa en la experiencia reciente, e inclusive actual, del poeta. El impulso a relatar es fuerte, así como la indignación por lo ocurrido y también la esperanza en el porvenir; y Hesíodo recuerda el pasado en que Perses intentó

contra él un proceso para la división de la herencia paterna, injustamente solucionado por los jueces corrompidos, y sugiere una solución pacífica para el presente, ante la voraz insistencia del hermano y el peligro de un nuevo proceso.

Un proverbio contenido en un dístico (vv. 40-1) remata las expresiones de indignación del poeta referidas a los jueces "devoradores de dones", del mismo modo como un proverbio en dístico concluía el pasaje anterior de las Luchas (vv. 25-6).

Afirmar que el nexo lógico existente entre este pasaje y el anterior está representado por el tema de las Luchas, antes tratado desde un punto de vista general y luego aplicado a un caso concreto, es correcto, pero significa pedir prestado a Hesíodo su lenguaje metafórico y quedarse en un nivel de comprensión bastante vago y no concreto; será mejor decir, haciendo a menos la metáfora, que Hesíodo descubre para los hombres y fundamenta la existencia de un espíritu divino de competencia que impulsa al trabajo, y luego, exhorta al hermano a rehuir los pleitos y lides ociosas que desvían del trabajo y a dedicarse exclusivamente a este último. El nexo, pues, resulta ser el *trabajo*; y es justamente con el fin de demostrar la necesidad humana de trabajar, frente a una posible resistencia de Perses y de quienes, como éste, no quieren cargar con la fatiga de su labor humana, que Hesíodo recurre al viejo mito de Prometeo y Pandora. A través del mito, cuyo mayor protagonista es indudablemente Zeus, la inevitabilidad de la fatiga para los hombres resalta como la *segunda verdad* procedente del Cronida, que el canto de Hesíodo difunde.

EL MITO DE PROMETEO Y PANDORA: LA NECESIDAD HUMANA DEL TRABAJO (vv. 42-105)

Este doble mito, que el poeta había cantado ya en la *Teo-*

gonía [19] para informar sobre la persona divina de Prometeo, su actuación dolosa y su consecuente castigo, y para poner de relieve la gran mente, el poder ineludible y el sentimiento de justicia de Zeus que no admite el engaño; en los *Erga* es usado, como decíamos, para explicar la necesidad humana del trabajo y su inevitabilidad, junto con otros males que acosan a la humanidad, a pesar de que ésta vive bajo la égida de una divinidad justa y benigna. De paso, y debido a la riqueza de articulaciones propias de la estructura del mito antiguo, se señala el problema de la responsabilidad humana, se alude a la condición de los hombres de los tiempos más antiguos en términos parecidos a los de una época de oro, y se introduce el concepto ambivalente, fundamental para la humanidad, de la esperanza, del mismo modo que, en la *Teogonía*, la narración del mito daba lugar a digresiones etiológicas y personales.

Pero la función principal del mito consiste, sin lugar a dudas, en proporcionar la "verdad" relativa al trabajo humano; una "verdad" que por cierto no estaba implícita en el mito tradicional y que es fruto más bien de la reflexión de Hesíodo sobre las cosas humanas y la materia mítica. Ésta, por su misma estructura y carácter paradigmático, no tiene una significación unívoca y, por tanto, específica y particular, sino que conserva un valor general-genérico (diríamos casi universal, por encima de las diferencias regionales y locales) abierto a las significaciones más encontradas. Sólo de esta forma es posible comprender cómo el mismo mito ha podido ser utilizado por nuestro poeta dos veces con finalidades diferentes. Naturalmente, y justo en virtud de la diferencia del mensaje

[19] Cf. *Teogonía*, vv. 535-616, y nuestra introducción a: Hesíodo, *Teogonía*, México, 1978, pp. CXXI-CXXIII, CLI-CLV.

confiado al mito, su nueva utilización en los *Erga* trae consigo muchas variantes de mayor o menor importancia con respecto a la *Teogonía* y algunas reticencias voluntarias del poeta, como allí donde se sobrentiende el primer engaño de Prometeo en Mecona, ampliamente descrito en la *Teogonía* (vv. 535-57), o bien cuando se introduce de manera sorpresiva el elemento muy controvertido del jarro, en el episodio de Pandora, por considerarlo evidentemente ya conocido por el auditorio.

El pasaje relativo al mito de Prometeo y Pandora empieza con unos versos (42-6) en los que el poeta plantea lo que podríamos llamar su "tesis": los dioses mantienen escondidos bajo tierra y en el mar los medios de supervivencia humana; de no ser así, bastaría un solo día de trabajo, recogiendo los frutos espontáneos de la naturaleza, para todo un año. [20] Los tres versos siguientes (47-9) conectan hábilmente, pero de modo un poco oscuro, la "tesis", o planteamiento del problema, con la narración propia del mito y anticipan una primera explicación de carácter general de aquella "tesis": esto sucedió porque Zeus fue engañado por Prometeo y entonces, airado, ocultó los bienes de la tierra que eran el sustento de los hombres, castigando así duramente a estos últimos. El movimiento de los versos es el siguiente: se vuelve a repetir, negando con una conjunción adversativa la imagen idílica de la vida humana sin trabajo descrita en los versos anteriores, que el sustento humano [21] fue ocultado, pero ya no por los dioses, como

[20] Esta tesis representa, en cierta forma, una respuesta del poeta a la posible pregunta surgida a raíz de sus anteriores consejos a Perses (vv. 28-32): "¿Por qué debe uno trabajar y cansarse?" El nexo causal con que inicia el presente pasaje ("pues") viene a ser un claro indicio de ello.

[21] Es el *bios* del verso 42 que aquí, en el verso 47, queda sobrentendido.

de modo genérico se decía en el verso 42, sino específicamente por Zeus, cuyo nombre es repetido al final del mito (v. 105), como castigo por el engaño de Prometeo; por esta razón, reafirma con fuerza el poeta en el verso 49, Zeus "para los hombres meditó tristes pesares". Entre las penas se incluye evidentemente "la dura fatiga" del trabajo [22] que Pandora dispersó entre los hombres, como podemos inferir por la repetición de la fórmula "para los hombres meditó [aquí más bien en el sentido de 'preparó'] tristes pesares", que aparece en el verso 95.

En virtud de lo anterior, nos parece justificada nuestra idea de que en estos versos Hesíodo todavía no comienza a tratar el mito y no se refiere, por tanto, como han supuesto algunos autores, [23] al engaño de Mecona y a la primera punición de Zeus —la sustracción del fuego—, sino que presenta más bien

[22] *Contra* G. Broccia, "Pandora, il pithos e la elpis", en *La Parola del Passato*, XIII, 1958, p. 300. Este autor afirma que el trabajo hesiódico no se identifica nunca con la fatiga (χαλεπὸς πόνος), ya que *Ponos* en la *Teogonía* (v. 226) es hijo de la Lucha mala mientras que el trabajo es impulsado por la Lucha buena, antagónica de la primera. Independientemente del hecho que entre la elaboración de la *Teogonía* y la de los *Erga* ha pasado algún tiempo en el cual el poeta ha ido reflexionando sobre sus primeras afirmaciones y ha llegado a modificarlas en algunos casos (véase, por ejemplo, el desdoblamiento de Lucha en Lucha mala y buena), nos parece que también el concepto de trabajo, en Hesíodo, participa de un doble carácter: por un lado es indiscutiblemente una dura fatiga, un mal aparente y real al mismo tiempo; por otro lado, empero, es un bien, ya que conduce por el recto camino de la justicia y proporciona el bienestar. La tesis de Broccia, por consiguiente, debe ser a nuestro juicio rechazada.

[23] Citaremos, entre ellos, a Hays, *Notes*, cit., p. 203. G. Broccia, por el contrario, en su artículo citado en la nota anterior (pp. 296-7) y en un artículo anterior («ΚΡΥΠΤΕΙΝ ΒΙΟΝ. Lavoro e vita nel mito esio-

una premisa explicativa del mito en su globalidad, incluyendo en ello el episodio fundamental de Pandora.

El mito de Prometeo (vv. 50-8) comienza entonces, a nuestro juicio, no con el primer engaño del Titán, que había sido ampliamente tratado en la *Teogonía*, sino con la correspondiente punición llevada a cabo por Zeus —"ocultó el fuego" que los hombres tenían para cocer sus viandas—, que venía a ser la premisa indispensable para introducir el segundo engaño de Prometeo —el rapto del fuego de Zeus y su restitución a los hombres—, cuya punición será, a su vez, el envío de Pandora y del jarro a la tierra. Con esto queremos decir que a Hesíodo le interesaba presentar sólo aquella parte del doble mito que se relacionaba con la presencia de los males, actualmente existentes entre los hombres, que habían escapado del jarro de Pandora. En efecto, también la descripción del hurto del fuego por parte de Prometeo es rápida y el canto hesiódico se detiene sólo para resaltar la figura de Zeus, reiteradamente nombrado en los versos 51-3, quien, en su alocución al Titán, ilustra el nuevo castigo. Un castigo que es un mal en su esencia pero que parece un bien, y que los hombres, representados por Epimeteo, eligirán libremente, engañados por su apariencia: la mujer con el jarro, que a diferencia que en la *Teogonía* tendrá un nombre: Pandora.

La segunda parte del relato mítico (vv. 60-104), referida a Pandora, es mucho más amplia que la primera y más rica en implicaciones, secundarias sin duda con respecto a la función principal del mito, pero también importantes, como veremos.

Zeus ordena a los dioses —a Hefesto, a Atenea y a Afrodita— la creación de una bella virgen, hábil en las labores

deo di Pandora", en *La Parola del Passato*, IX, 1954, p. 121), sostiene una posición análoga a la nuestra.

femeninas, pero de índole funesta; y ellos le obedecen prontamente, con la intervención, además, de otras divinidades. Será justamente por esta múltiple intervención que la mujer recibirá el nombre de Pandora, que significa "don de todos" [los dioses].

Este pasaje narrativo y descriptivo, que no es necesario para la demostración de la tesis hesiódica, por lo menos hasta el verso 82, constituye evidentemente una pieza de entretenimiento. La descripción de Pandora es muy larga y el autor se complace en describir, con expresiones desconocidas en la *Teogonía*, junto con los innegables defectos, las igualmente innegables gracias de la mujer: un bello cuerpo amable, un rostro divino, la gracia de Afrodita, una guirnalda de flores vernales, etcétera. Parece como si Hesíodo, después de cantar la *Teogonía*, hubiera despertado su sensibilidad ante el peligroso encanto femenino o, por lo menos, como si se hubiera liberado del peso de sufrirlo en secreto. El mito, cuyo origen popular y antifeminista es indudable, como demuestra también su presentación en la *Teogonía*,[24] se enriquece con matices originales en este nuevo poema, tal vez por una acentuada fascinación del autor ante los misterios de la belleza femenina.

En la *Teogonía*, la mujer creada por orden de Zeus era descrita como un precioso simulacro, acentuando la belleza exterior de sus ornamentos —del velo plateado y de la corona forjada de oro— con un canto de fuerte sabor tradicional; mientras que aquí sus virtudes y sus terribles defectos son inherentes en ella, como lo son su cuerpo y su mente. Su presentación es más completa: Pandora conoce las labores femeninas, posee gracia y persuasión, pero su carácter torcido inclina hacia el mal sus virtudes. Fiel a las premisas puestas

[24] Sobre todo en los vv. 590-612.

en la boca de Zeus,[25] Hesíodo crea con la mujer una unidad indisoluble de bella apariencia y de esencia maligna.

Cuando la creación de Pandora fue concluida, el mensajero de los dioses llevó el don a Epimeteo, que había sido avisado por Prometeo de no aceptar nunca nada del olímpico Zeus; mas aquél, para mal de los hombres, fascinado por la belleza divina de la mujer y olvidándose de los consejos que le diera el hermano, la aceptó como compañera. Y los hombres, que siempre sufren por las faltas de sus gobernantes, sufrieron también las consecuencias de aquella libre[26] e irresponsable aceptación de Epimeteo, que aquí aparece como representante y responsable originario de la humanidad.

En la acción de Epimeteo están implícitos dos temas que consideramos de suma importancia dentro de la problemática general de Hesíodo: el tema de la relación entre el hombre que sabe y es precavido y el hombre que desdeña los buenos consejos, y el tema de la responsabilidad humana.

Con relación al primero, ya algunos autores han reconocido, bajo la forma mítica de las figuras de Prometeo y Epimeteo, la difícil relación entre el poeta y su hermano Perses,[27] en la cual

[25] *Erga*, 57-8.

[26] Sobre los límites de esa libertad volveremos más adelante. En este sentido se expresan, por ejemplo, P. Walcot, "Pandora's jar. *Erga* 83-105", en *Hermes*, LXXXIX, 1961, p. 249 y J. Kühn, "Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι", en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 1947, p. 271.

[27] Conviene apuntar aquí, aunque sea de paso, la nueva perspectiva con que Hesíodo mira a Prometeo. El Titán es ahora, a todas luces, una figura positiva para los hombres, pues representa el bienhechor potencial de la humanidad, con sus buenos consejos y su previdencia. El aspecto negativo, doloso y tortuoso, que Hesíodo había prestado a Prometeo en la *Teogonía* y en la primera parte de este mito de los

el primero aconseja sabiamente y el segundo no quiere escucharlo, actuando por ende como un hombre inútil. Es ésta una relación sobre la cual volverá el poeta, más adelante, cantando en términos sentenciosos: "bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja; mas aquel que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre es inútil". [28]

En cuanto al problema de la responsabilidad, debemos reconocer que en este episodio está solamente esbozado, pero Hesíodo lo profundizará, como veremos, en el siguiente mito de las cinco razas humanas y lo tendrá presente a lo largo de todo el poema, puesto que en realidad constituye uno de sus presupuestos fundamentales. Aquí, en efecto, no están dadas las condiciones para una definición más precisa del problema, pues éste está planteado en los términos de una contradicción irreductible, pero el planteamiento existe y no es lícito negarlo ni tampoco pasarlo por alto.

Epimeteo es presentado como responsable de sus actos, libre de seguir los consejos del hermano o de olvidarse de ellos, esto es, de rechazarlos inconsciente o conscientemente. Y la presencia del taimado Prometeo, con sus consejos, rompe la cadena de la fatalidad con que la ignorancia tiene atados a los hombres. Ellos tienen ante sí dos tipos de caminos a los cuales Hesíodo se referirá en otros pasajes: los caminos

Erga, a fin de contraponerlo a la justicia de Zeus, ya no aparece aquí, donde destaca, por el contrario, la cara benigna del Titán, que se contrapone a la imprevisión de Epimeteo [= Perses].

Un aspecto de la ambivalencia de la figura de Prometeo que debía encontrarse, por cierto, ya en la antigua tradición mítica que presentaba los dolos del Titán cometidos en favor de los hombres.

[28] *Erga*, 295-7.

de la violencia o de la justicia y los caminos de la miseria o del éxito.[29] Del mismo modo, Epimeteo sabe de la peligrosidad de los dones divinos pero, al recibirlos, se deja seducir por ellos y no piensa en los prudentes consejos del hermano, sino que elige el camino más fácil, el de la satisfacción inmediata. Sin embargo, y en esto reside la contradicción, la responsabilidad de la elección de Epimeteo está enmarcada y limitada por el carácter fatal de la punición de Zeus, "que no admite defensa" (v. 83); no se trata, por ende, de una responsabilidad total y absolutamente libre. Al final del relato mítico, el mismo Hesíodo subrayará de modo elocuente aquella fatalidad, al decir: "Así, de ningún modo es posible eludir la mente de Zeus" (v. 105).

Después de cantar la aceptación de Pandora por parte de Epimeteo y para evidenciar aún más la triste condición humana que nacerá de aquella elección, Hesíodo recuerda cómo, hasta entonces, los males estaban ausentes de la tierra (vv. 90-3); mas cuando Pandora abrió el jarro de infrangibles paredes, que traía consigo, vencida tal vez por su curiosidad pero obedeciendo, al mismo tiempo, al alto designio divino, los males allí encerrados —"la dura fatiga y los morbos dolorosos que dan a los hombres sus muertes"— salieron y se dispersaron, ya incontrolables, y adquirieron con ello el carácter de inevitables para la humanidad. Ya desde entonces los hombres se verán obligados al duro trabajo para sobrevivir y morirán en el dolor, ya no como antaño "cual por el sueño domados".[30]

Sin embargo, el poeta se apresura a aclarar que algo se quedó en el jarro y no voló afuera, pues Pandora lo tapó

[29] Cf., respectivamente, los vv. 213-7 y 287-92.

[30] *Erga*, 116. La expresión está referida a la raza humana de la Edad de Oro.

prontamente por orden de Zeus: quedó, aún encerrada, la Esperanza.

Hesíodo no dice más, y por ello se multiplicaron las exégesis de los estudiosos [31] y las preguntas y las respuestas diferentes sobre la naturaleza de la Esperanza y su significado en relación con los hombres. ¿Es ella concebida por Hesíodo como un bien, encerrado en el jarro junto con los males, o como un mal? Y Zeus, ¿quiso negarla a los hombres, por ser ella un bien, acreciendo de tal modo las desgracias humanas? O bien, siendo ella un mal, ¿quiso salvarlos al menos en parte de una completa ruina? O aún más, ¿la concibió Hesíodo ambiguamente como bien y mal, y en cuanto mal la puso en el jarro con los otros males, y en cuanto bien decidió que debía faltarle a los hombres?

El peligro de contestar de modo arbitrario a esas preguntas, y de falsear consecuentemente el significado que la Esperanza tiene en este pasaje, desaparece cuando la explicación se complementa con otros elementos útiles contenidos en el poema y cuando se fundamenta en la comprensión global de los *Erga* de Hesíodo. Esto nos da una idea de la estrecha relación que existe entre las partes que componen la obra y el todo y nos ofrece una buena lección metodológica: que nunca los elementos particulares pueden ser explicados por sí solos; esto es, prescindiendo no sólo del contexto inmediato sino inclusive del contexto global.

Ahora bien, está claro en las mismas premisas del poema que Hesíodo quiere comunicar algunas "verdades" y ofrecer

[31] Una buena bibliografía sobre este pasaje ha sido recogida por O. Lendle, *Die "Pandorasage" bei Hesiod*, Würzburg, 1957. Para otras fuentes, véase el artículo de G. Broccia, "Pandora, il pithos e la elpis", cit., pp. 301, n. 2, y 302.

algunos consejos a los hombres, y que esta actitud es incompatible con la idea de que la humanidad quede sin salvación, en completa ruina, y se justifica, por el contrario, sólo admitiendo la esperanza de que el conocimiento de aquellas "verdades" sirva para algo. Si Hesíodo no hubiera tenido esa esperanza, nosotros no tendríamos la obra de Hesíodo. Y su pesimismo, que tendremos oportunidad de comentar más adelante y que vislumbramos ya en su concepción de la vida humana, con la presencia de los males, la corrupción y las fatigas, y en la creación poética de la estirpe de Noche y del nacimiento de la mujer en la *Teogonía;* su pesimismo, decíamos, no es nunca total y paralizante, sino que radica en un vigoroso sentimiento realista y está oportunamente corregido por un soplo vivificador de fe y esperanza, cuya manifestación en el verso 273 de los *Erga* representa, a nuestro juicio, el *clímax* de la primera parte del poema.

La Esperanza, pues, que el mismo poeta en cuanto hombre posee, no está negada a los hombres, ni es un mal en sentido estricto. Ahora bien, la explicación del pasaje de la Esperanza encerrada en el jarro tendrá que partir de este presupuesto elemental y recorrer un camino no muy complejo, pero tampoco muy fácil.

Supongamos que el jarro de Pandora, que el público de Hesíodo debía conocer sin duda por tradiciones poéticas anteriores a nuestro autor, podía servir bien para custodiar con sus paredes infrangibles a buenas y malas cosas, o bien para tener encerradas como en una prisión a esencias exclusivamente malignas. El texto hesiódico nos quita inmediatamente de dudas: el jarro contiene una serie de males,[32] y nos da a entender que, mientras está cerrado, estos últimos no pueden

[32] Cf. el verso 95: "los dispersó", *sc.* los males aludidos arriba,

ser efectivos; pero, cuando éstos salen, el hombre ya no puede controlarlos y ellos se vuelven *inevitables*. Se dispersan y actúan "en silencio", sin que los hombres puedan prevenirlos. Otros males habrá, sin embargo —como la guerra, el hambre, la decadencia de las familias y la navegación, por ejemplo—, que el mismo poeta declarará más adelante que son *evitables*. [33]

Ahora bien, según la ética tradicional griega, [34] la Esperanza, en cuanto expectación y dependencia exclusiva de elementos exteriores, en cuanto pura ilusión, es un mal y como tal puede estar, y está en efecto, contenida en el jarro de Pandora. Además Hesíodo, después de decir que la Esperanza se quedó sola en el jarro, canta: "Mas otros innúmeros lutos vagan entre los hombres" (v. 100), donde tanto la adversativa como la expresión "otros" no dejan lugar a dudas: se trata de otros lutos, diferentes de la Esperanza. [35]

La Esperanza, pues, es un mal; sin embargo, ya que Zeus a través de Pandora impide que salga y vague entre los hombres, ella no adquiere el carácter de mal inevitable y, a diferencia de los otros males liberados, puede ser controlada por la humanidad. Es decir, que puede ser positiva o negativa, un bien o un mal, según el uso que de ella *quieren* hacer los hombres; y no es irrelevante el hecho de que, etimológicamente, Esperanza (en griego, *Elpís*) se relaciona con la raíz *volup-* del latín *volup-*

[33] Cf. vv. 229-31; 236-7; 243-4; 246-7, etcétera.

[34] Cf. los numerosos ejemplos citados en un artículo de F. Martinazzoli, "Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali in Esiodo e la 'Ελπίς», en *Studi Italiani di Filologia classica*, XXI, 1946, pp. 15-21.

[35] La observación se mantiene válida aun cuando no se quiera traducir el δὲ griego con valor adversativo, como en el caso del v. 678: Ἄλλος δ' εἰαρινὸς πέλεται πλόος, que tradujimos simplemente por: "Otra navegación es la primaveral." La presencia de ἄλλα λυγρὰ en el v. 100 es de por sí suficiente.

tas y del español *voluntad*. La suposición de que la Esperanza hesiódica se desdoble conceptual y moralmente en esperanza buena y esperanza mala se justifica, por un lado, en cuanto que, desde el punto de vista lexicológico, es una *vox media* que expresa "expectación de algo",[36] y por otro lado, en cuanto que Hesíodo alude en un pasaje de los *Erga* a una "vana esperanza" que arruina a los hombres (v. 498), mientras que en otro se aferra, él mismo, a la esperanza en la justicia divina (v. 273); una esperanza, como ya dijimos, fundamentalmente positiva.

Es evidente, entonces, que Hesíodo ha experimentado personal y dolorosamente lo que debía ser frecuente en su tiempo: el desaliento y la falta de esperanza en un cambio y un mejoramiento futuros de las tristes condiciones humanas (vv. 270-2), y que ha tenido ante los ojos ejemplos de esperanza vana, porque es asociada a la inactividad y al ocio (v. 498), como en el caso de su hermano Perses. Por ello es menester que Hesíodo manifieste en su canto la ambigüedad del valor de la esperanza, que no es un mal inevitable y que puede ser controlada y orientada. De su uso, en definitiva, son responsables los hombres. Ellos podrán confiarse en la vana esperanza, negativa, de que los males inevitables enviados como punición por Zeus puedan desaparecer o ser evitados, y que sus malas acciones no sean castigadas; o confiarse, por el contrario, en una espe-

[36] Cf. *Thesaurus Linguae Graecae*, s. v. De este valor ambiguo del término ἐλπίς: "expectación de algo" procede la interpretación tradicional que se ha dado a la esperanza hesiódica como "presentimiento del mal". Propuesta por A. Lebègue en 1885 y recogida por P. Waltz (*Hésiode et son poème moral*, Bordeaux-Paris, 1906), esta interpretación ha tenido muchos seguidores y aparece aún en estudios relativamente recientes como, por ejemplo, el de F. Martinazzoli, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, Firenze, 1946, p. 111.

ranza saludable, acompañada por la asunción de sus propias responsabilidades, por el trabajo (que es un pesar inevitable cuando no se poseen los medios de supervivencia) y por la fe en la justa compensación divina por los actos realizados.

Éste nos parece que es el verdadero significado de la original creación hesiódica de la Esperanza [37] que, en última instancia, justamente en virtud de su aparición en el mito de Pandora y de su separación final de los otros males del jarro —la fatiga y los morbos humanos—, permite al poeta lograr plenamente el objetivo que se había fijado al presentar el mito de Prometeo: es decir, demostrar la verdad de que la dura fatiga del trabajo es necesaria e inevitable, ya que en ningún momento se le acompaña, incontrolable, la esperanza de que puedan eludirse la ley y la mente de Zeus. Con estas últimas palabras, precisamente, se cierra el anillo poético del mito de Prometeo y Pandora y se empieza a tejer, al mismo tiempo, el anillo siguiente: el mito de las cinco razas humanas.

Antes de pasar al nuevo mito, sin embargo, queremos subrayar, porque nos parece de mucha importancia, la enorme riqueza simbólica y conceptual del mito griego, apoyándonos naturalmente en el ejemplo que acabamos de comentar. La razón fundamental que nos impulsa a ello no es tanto el querer liquidar cuentas con aquel primer mito, como prepararnos del mejor modo para comprender la riqueza y la complejidad del mito sucesivo que tantos dolores de cabeza ha procurado a sus numerosos exegetas, para entender la estrecha y múltiple relación existente entre estos dos mitos y, en fin, para apreciar la fundamental coherencia de la exposición y del pensamiento

[37] Sin duda alguna, el elemento de la Esperanza no estaba presente en la tradición del mito y su inclusión se debe únicamente a la exigencia moral y creadora de Hesíodo.

de Hesíodo, dentro de los marcos del simbolismo mítico que son naturales para su tiempo.

A través del mito de Prometeo y Pandora, Hesíodo transmite un mensaje denso de implicaciones y comunica una verdad fundamental que justifica los consejos proporcionados anteriormente al hermano Perses. En primer lugar, demuestra la existencia y explica el origen de males inevitables para los hombres, entre los cuales está la fatiga del trabajo que es necesaria para poder sobrevivir en la tierra, y hace responsables de la actual dolorosa condición humana a Prometeo, que quiso engañar a Zeus, y a Epimeteo, quien fue imprevidente y ciego ante lo que, al final, hubiera sido mejor [38] para él y para todos: no aceptar a la mujer en la tierra.

En segundo lugar, el poeta demuestra que, no obstante todo, existe para los hombres también la esperanza, que debe ser usada empero con cuidado y con sentido de responsabilidad. En tercer lugar, afirma con fuerza que Zeus posee un poder divino superior que no puede ser eludido. Y por último, en antítesis con la condición humana actual, deja entrever que originariamente los hombres vivían bien, lejos de los males y lejos de la dura fatiga; es decir, que vivían como dioses, según el mismo Hesíodo afirmará en el mito siguiente. [39]

Ahora bien, todos estos elementos ilustrados en el mito de Prometeo serán desarrollados, o quedarán implícitos, como veremos, en el episodio mítico siguiente, que tiene una función y es portador de un mensaje diferente pero, en última instancia, complementario del anterior, si consideramos el desarrollo futuro del poema.

En efecto, al tema del trabajo considerado en el primer mito,

[38] Como dirá más adelante el poeta en el v. 294.
[39] *Erga*, 112.

se suma el tema de la justicia, que está representado en el segundo mito como en un negativo, a través de la exposición de su contrario: la violencia, y que está tratado luego, en el pasaje parenético que sigue al mito de las razas humanas, en su aspecto fundamentalmente positivo. De la integración de estos dos temas —*el trabajo como manifestación de justicia*— resultará el principio moral que rige los consejos prácticos contenidos en la segunda parte del poema; un principio que viene a ser una verdadera inversión de la acepción puramente negativa del trabajo que nos presentaba la tesis inicial de Hesíodo, de origen popular indudable.

Como acabamos de decir, el segundo anillo temático de los *Erga* ilustra, pues, el binomio violencia/injusticia — justicia (*hybris-dike*), dividiéndose en dos partes principales: la primera (vv. 106-201), que es de carácter mítico e "histórico", pues se refiere a la historia de la humanidad; la segunda (vv. 202-85), que posee un carácter mixto, en virtud de las diferentes formas expresivas empleadas, y que considera fundamentalmente la realidad contemporánea del poeta.

EL MITO DE LAS CINCO RAZAS HUMANAS: LA VIOLENCIA COMO RUINA DE LOS HOMBRES (vv. 106-201)

Este mito encierra la *tercera verdad* de Hesíodo: la violencia (*hybris*) arruina a los hombres porque es siempre castigada por Zeus (quien estableció con su reino la ley de la justicia).

La relación de este mito con el anterior está señalada por el propio poeta que canta: "si quieres, yo *coronaré* para ti mi cuento con otro" (v. 106); y el significado del mito está expresado en términos muy oscuros, propios más bien de un oráculo, que muchos editores han rechazado por considerarlos

apócrifos. Aquí el poeta anticipa que el mito demostrará el origen común de dioses y hombres: "y fíjate tú en el pecho / cómo de lo mismo han nacido dioses y hombres mortales" (vv. 107-8).

Ahora bien, ¿cómo se tendrá que interpretar esa afirmación? Por cierto no en el sentido de que ambos nacieron al mismo tiempo, porque inmediatamente después Hesíodo dice que los dioses inmortales *crearon* la primera raza humana; sino más bien, apoyándose en una antigua tradición según la cual el origen de todos es la madre tierra,[40] en el sentido de que la diferencia de condiciones entre hombres y dioses, de no ser la distinción originaria entre esencia mortal e inmortal, no se daba en un principio sino que fue el resultado del comportamiento humano en el tiempo. Este comportamiento, y las consecuencias que acarreó para cada raza humana, será justamente el tema ilustrado por el mito; pero este último partirá del presupuesto de que los primeros hombres "como dioses vivían, con el alma sin penas" (v. 112); es decir que, en su origen, la humanidad creada por los dioses era casi igual a sus demiurgos.

Con el verso 109 empieza propiamente el mito de las razas humanas, que se concluirá con el verso 201; veamos ahora su contenido.

La primera raza de oro (109-126). Esta raza vivió bajo el reinado divino de Cronos, el Titán padre de Zeus, gozando de una juventud invariada hasta su muerte y muriendo sin sufrir, como en el sueño; alegrándose en continuos banquetes y rodeada de todos los bienes que la naturaleza le ofrecía con abundancia; sin envidiarse unos a otros, contentos y tranquilos.

[40] Sobre el valor de la tierra como madre de todo véase la nota al texto español del v. 108.

Después que desaparecieron de la tierra, los hombres de esta raza fueron compensados con honores regios: quedaron como demonios, es decir, como divinidades menores siempre existentes, y como benéficos guardianes de los hombres terrestres.

La segunda raza de plata (127-142). Estos hombres, como también los que pertenecieron a las razas sucesivas, no nacieron por una evolución biológica de los hombres de la raza anterior, sino que fueron creados por los dioses, *ex novo*. Ni en el físico, ni en el carácter se parecían a los hombres áureos, sino que eran muy inferiores a éstos. Pues, en cuanto al físico, vivían como niños cien años y luego, adolescentes, morían muy pronto en medio del dolor, por su culpa. Ya entonces, de jóvenes, daban muestras de su carácter violento e irrespetuoso de la autoridad divina, y se agredían entre sí y no querían honrar a los dioses con los sacrificios debidos. Entonces Zeus, irritado, los sepultó como raza, pero también ellos fueron honrados para siempre como demonios infernales.

La tercera raza de bronce (143-155). Fue creada por Zeus en todo distinta de la anterior, "terrible y fuerte" como la canta Hesíodo. Amante de la guerra y la violencia, de férreo corazón y salvaje, pues no cuidaba de la agricultura que civiliza a los hombres. Su civilización tenía como símbolo el bronce, ya que el uso del hierro no había sido aún descubierto, y su desaparición de la tierra fue provocada por ellos mismos, por sus propias manos. Después, cayó en el olvido y ningún aedo la hizo objeto de su canto.

La cuarta raza de los héroes (156-173). Sin correspondencia entre los metales, pues el poeta la insertó de suyo en la sucesión tradicional de las razas humanas, esta cuarta estirpe fue creada por Zeus, "más valiente y más justa" que la anterior. Ella

combatió, y fue consumida como raza, en las famosas guerras de Tebas y de Troya celebradas por los aedos. Pero no todos murieron para siempre, ya que a algunos el Cronida Zeus los mandó a vivir en las lejanas y legendarias Islas de los Bienaventurados, donde la naturaleza los colma de bienes como en la Edad de Oro. [41]

La quinta raza de hierro (174-201). Siguiendo a la cuarta generación, es ésta la raza en la que, tristemente, le toca a Hesíodo vivir. Ya el tono con que el poeta habla de ella es muy distinto que en el caso de las razas anteriores: menos despegado, más intenso y pasional, más sufrido. En ella privan el dolor y la fatiga, y la muerte es angustiosa. Sin embargo el mal no es absoluto, pues se mezcla todavía con el bien (v. 179). Ésta es una realidad, por ahora, mas no inmutable: podría tal vez mejorar en algo, si bien el poeta no lo diga aún claramente; pero la raza será destruida por Zeus si los hombres no ponen reparo y, al contrario, acentúan los males y la violenta injusticia que están cultivando. Si siguen trasgrediendo las normas atávicas de respeto a los miembros del *genos*, al huésped, al amigo, al anciano; si no brindan protección al hombre justo y fiel en su juramento, mas honran al hombre malvado, falso y violento; si ponen la justicia en la fuerza y, en fin, si hacen que la envidia funesta a todos posea, entonces ya los últimos dioses comunes a todos —el Respeto recíproco (*Aidós*) y la Reprobación social de lo malo (*Némesis*)— los dejarán para integrarse a su divina familia. Entonces, ya nada

[41] Cabe señalar, de paso, que nuestro poeta rompe aquí —es difícil saber cuán conscientemente— con aquella tradición aristocrática que veía en los héroes épicos los antepasados de los nobles vivientes en la actualidad; porque, en efecto, Hesíodo no supone entre la cuarta y la quinta razas humanas ningún nexo de generación biológica.

quedando en la tierra, los hombres tendrán sólo males y su suerte estará ya marcada. Con estas duras palabras: "y contra el mal no habrá ayuda", referidas empero al futuro, el poeta pone término al mito de la historia de la decadencia humana desde sus condiciones originarias, casi divinas, y concluye la primera parte del segundo anillo temático de su poema.

Las cinco razas humanas, como apuntamos más arriba, son entre sí independientes desde el punto de vista biológico y, sin embargo, Hesíodo las relaciona una con otra sirviéndose de elementos tomados de la esfera moral, física o temporal. La segunda raza es definida "muy inferior" a la primera y a ésta "ni en la forma, ni semejante en la mente"; a su vez la tercera, de bronce, aparece "en nada semejante a la argéntea", y la cuarta "más valiente y más justa" que la tercera. En fin, de la quinta estirpe humana, a la cual pertenece el poeta, se dice implícitamente que siguió en el tiempo a la cuarta, pues ésta "nos precedió [a Hesíodo y a sus contemporáneos] sobre la tierra infinita" (v. 160).

En este punto, nos parece oportuno preguntarnos qué elementos, a pesar de las diferencias existentes entre las razas, permanecen constantes, por su presencia o su ausencia evidente, en todas ellas. Porque, en efecto, la identificación de esas constantes nos pondrá en el justo camino para reconocer el sentido global del mito.

El primer elemento, y el más evidente sin duda, es el tema de la muerte, como es lógico esperar en un mito con protagonistas humanos y por ende mortales. Pero será útil relacionar este tema, de aspecto negativo, con su contrapartida positiva, es decir, con la duración de la vida en sus etapas de juventud, madurez y vejez. Veremos entonces que los hombres de la primera raza vivían siempre jóvenes, sanos y fuertes,

durante mucho tiempo hasta que una muerte dulce los sorprendía como en el sueño; mientras que ya los de la segunda raza, aunque tuvieran una muy prolongada infancia, "poco tiempo duraban con vida" cuando llegaban al umbral de la adolescencia. En cuanto a la tercera raza, que murió anónima y violentamente, parece que sólo vivió la etapa de su madurez, entre guerras. Sin embargo la cuarta, si compartió la madurez violenta de la tercera, aunque con gloria, obtuvo que algunos de sus miembros sufrieran la muerte como paso a una vida mejor, de beatos. Con los hombres de esta raza, que la tradición poética y mítica definía "semidioses", impidiendo por tanto a Hesíodo su coherente inserción dentro de la progresión decadente de la humanidad; con estos hombres, decíamos, se interrumpe el proceso hacia una vejez cada vez más precoz. Pero los motivos para incluirla en la lista eran de otra naturaleza, como veremos, y muy importantes con relación a la finalidad moral que Hesíodo asignaba a este mito, para que la callara el poeta. Los hombres que pertenecen a la quinta raza, en fin, tienen una vida dolorosa y breve y la perspectiva futura de morir apenas nacidos, ya que al nacer serán viejos "con las sienes canosas".

Así, la historia humana cantada por Hesíodo demuestra que la vida devino, con el tiempo, más corta y también más violenta y *penosa*, puesto que los hombres de la primera raza vivían tranquilos y contentos; los de la segunda, felices por lo menos en sus primeros cien años; y los sucesivos, al contrario, siempre atormentados por las penas. También aquí hace excepción la cuarta raza de los héroes, que el poeta se ve forzado a incluir por el peso de la tradición y que él acomoda para servir al menos en parte a sus exigencias —cuando dice que fue, por ejemplo, más justa—, pero que no puede presentar, en virtud de aquella tradición, apenada por las enfermedades,

la fatiga, la envidia recíproca y la trasgresión de los valores sociales establecidos.

El segundo elemento constante, pues, en el mito podría ser la presencia cada vez más acentuada de los pesares humanos después de la segunda raza.

El tercer elemento, si bien más oculto que el primero, es el binomio polar *hybris-dike* (violencia-justicia),[42] sobre el cual se construye y adquiere su significación general todo el mito, en cuando que el primer término recibe de Zeus su castigo y el segundo, su premio.

Esta afirmación aparece, en un principio, contradicha en dos casos: en el caso de la primera raza, de la cual se dice que recibió honores regios *post mortem,* aun cuando ella no aparece nunca definida expresamente con el término de "justa"; y en el caso de la segunda que, después de desaparecer de la tierra, aunque hubiese ejercido la violencia en su vida, es honrada también con premios menores. Sin embargo, estas contradicciones aparentes quedan eliminadas si consideramos que el mito nos presenta dos grandes periodos cronológicamente distintos de la historia humana: el que precede a la

[42] El reconocimiento de este binomio se debe principalmente a J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structural", en *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1962. Este autor, sin embargo, concibe el mito de las razas desde un punto de vista sincrónico, a nuestro juicio difícilmente sostenible. Ya P. Mazon, en 1914 (Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, Paris; sucesivamente citado como *Commentaire*); y en 1928 (Hésiode, *Théogonie, Les travaux et les jours, Le Bouclier*, Paris) reconocía que "el mito de las edades ilustra la idea de *justicia*", aun cuando luego llegaba a afirmar impropiamente que "el triunfo de la injusticia anuncia el fin de una raza" (cf. *Hésiode*, 1928, pp. 73 y 83). Es inútil decir que muchos otros autores interpretaron el mito de muy diferentes maneras. La información bibliográfica esencial está presentada en la nota al texto español del v. 109 ss.

ascensión de Zeus al trono divino, a la promulgación de su ley, tanto para los dioses como para los hombres, y al nacimiento de sus hijas —Justicia, Paz y Buen Gobierno—, [43] y el periodo que sigue a todo esto.

Estamos conscientes que una interpretación del mito como ésta, fundamentalmente diacrónica, se opone a algunas interesantes teorías expresadas en tiempos recientes, [44] pero nos parece que es la única capaz de justificar el mito en todas sus partes y de darle, al mismo tiempo, una explicación global, en sí y también en relación con las otras partes de los *Erga* y con la *Teogonía*.

Empecemos por analizar, primero, si Hesíodo concibe a las razas humanas como sucesivas en el tiempo. El poeta dice que la segunda fue creada por los dioses *después* de que la primera

[43] Cf. *Teogonía*, 902.

[44] Nos referimos en particular a la interpretación sincrónica que del mito ofrece K. von Fritz cuando escribe: "todas las edades, con la excepción de la Edad de Hierro que corresponde al presente, no son esencialmente diferentes periodos del pasado, sino diferentes maneras de ver el pasado" ("Pandora, Prometheus and the Myth of the Ages", en *Review of Religion*, 1947, p. 240); y a la interpretación estructural de J. P. Vernant, más elástica que la anterior, según la cual: "mientras relata la sucesión de las edades de la humanidad, ella [la estructura del mito] simboliza al mismo tiempo una serie de aspectos fundamentales de lo real. Si se traduce este juego de imágenes y de correspondencias simbólicas en nuestro lenguaje conceptual, podemos presentarlo en forma de tabla con diversas entradas, en la que una idéntica estructura, regularmente repetida, establece, entre sectores diversos, relaciones de analogía: serie de razas, niveles funcionales, tipos de acciones y de agentes, categorías de edad, jerarquía de los dioses en los mitos de soberanía, jerarquía de la sociedad humana, jerarquía de las potencias sobrenaturales diversas de los *theoi*..." ("Le mythe hésiodique des races", cit., p. 37).

desapareció de la tierra, [45] y fue sepultada por Zeus, irritado por su conducta violenta e irreverente. Que la tercera ya no fue creada por los dioses en general, sino directamente por Zeus, del mismo modo que las razas siguientes. De ellas, la cuarta vio la luz *después* [46] de la desaparición de la tercera y es definida por el poeta como la "generación que nos precedió sobre la tierra infinita". [47]

Ahora bien, si tomamos en cuenta también la sucesión divina representada en la *Teogonía*, deberemos concluir que las dos primeras estirpes humanas vivieron bajo Cronos y que la segunda asistió a la trasmisión de poderes de Cronos a su hijo Zeus; las dos razas primeras, pues, habían nacido antes de que Zeus asumiera el mando divino y, por tanto, así como éste respetó a las divinidades que eran más antiguas que él, asignando a cada una sus esferas de influencia en el cielo, en la tierra y en el mundo subterráneo, [48] del mismo modo respetó a las generaciones humanas que habían vivido bajo la ley espontánea de la naturaleza, anterior a su propia ley moral, y

[45] Nótese que el texto griego presenta μετόπισθεν (v. 127), un adverbio usado frecuentemente en la *Ilíada* con valor temporal y que aparece con este mismo valor más adelante en los *Erga* (v. 284).

[46] En este caso el griego presenta la expresión αὐτὰρ ἐπεὶ (v. 156) que es un poco más ambigua que el anterior μετόπισθεν, pudiendo significar, en un pasaje narrativo, tanto una verdadera sucesión temporal como la contemporaneidad de una acción presentada después, con otra descrita anteriormente.

[47] *Erga*, 160.

[48] Cf. los principios expuestos por Hesíodo en la *Teogonía* y comentados en nuestra introducción a aquel poema: "y bien cada cosa partió a los inmortales por igual e indicó los honores" (v. 74); "y aquel que por Cronos había estado sin honor y sin fueros, dijo que fueros y honor obtendría" (v. 392-6); "y asimismo cumplió enteramente, como había prometido, con todos" (vv. 402-3).

las compensó con honores a ambas. Sólo quiso graduar esos honores con base en su propia escala de valores, en donde la violencia de la segunda raza no podía ser tenida en la misma consideración de la falta de envidia (v. 118) y del respeto recíproco que habían caracterizado la vida de la primera raza. Por ello, los hombres argénteos "son llamados beatos mortales, infernos, *segundos*".[49]

Sin embargo, el trato especial que Zeus reservó, *post mortem*, a los hombres que él mismo no había creado, no tuvo razón ya de ser a partir de la tercera raza creada por él.[50] Desde

[49] Versos 141-2 (el subrayado es nuestro).

Es interesante notar que los hombres de esta raza argéntea viven después de su muerte en el mundo inferno —como los Titanes a quienes Zeus, no pudiendo eliminarlos, destinó al Tártaro—, y que posiblemente allí constituían un cortejo de divinidades menores, honradas, quizá, en la tradición religiosa popular de la Grecia antigua.

Es digno de mención, asimismo, el que tanto estos hombres como los Titanes pecaron de *hybris* al no querer respetar la nueva (?) autoridad divina. ¿Podría ser éste un elemento más para justificar nuestra transferencia de la actividad retributiva de Zeus desde el mundo divino al mundo de los hombres? Pensamos que sí.

[50] Cuando empezó a vivir esta tercera raza de bronce, creada "de los fresnos", es plausible que hubiera ocurrido el episodio del primer sacrificio a los dioses en Mecona, los engaños de Prometeo que, responsable por los hombres, cometió el primer pecado de *hybris* contra Zeus, y los consecuentes castigos del rey de los dioses quien, enviando a Pandora, difundió los males inevitables para la humanidad. En efecto, Hesíodo dice que los hombres de la raza anterior, de plata, no querían sacrificar a los dioses (vv. 135-6), estableciendo de tal modo sus deberes de respeto hacia ellos, y que por esto Zeus los hizo desaparecer de la tierra; de allí que se hiciera necesario llegar, con la raza siguiente, a un acuerdo sobre los sacrificios que se celebró en Mecona. La misma opinión, con respecto a la ubicación temporal del engaño prometeico, está presentada por A. Masaracchia, "L'unità delle Opere esiodee e il loro rapporto con la Teogonia", en *Helikon*, I, 1961, p. 231.

entonces, ya que Zeus padre caracterizó a su reino con la justicia y dio a los hombres una nueva norma de vida —como el mismo poeta cantará en el verso 276—, de acuerdo con la que priva en el mundo divino, las razas humanas serán premiadas o castigadas conforme a su actuación en la tierra, según que respeten la *dike* o que honren la *hybris*. Así, la tercera raza, que ama la guerra y la violencia, desaparece anónima, y la quinta, si no corrige sus errores, tendrá la misma suerte, e inclusive peor, porque no habrá tenido en cuenta la experiencia pretérita; mientras que la cuarta raza, *más justa* (v. 158), que practica la guerra sin amor mas "por fuerza, por voluntad de los inmortales",[51] es premiada en las Islas de los Bienaventurados.

Podría objetarse a esta interpretación la presencia de una contradicción insanable: Zeus, por un lado, premia o castiga a los hombres en base a la ley que él impuso y que ellos respetan o trasgreden; sin embargo, por otro lado, el mismo dios crea a estos hombres como ellos son. Ellos, por consiguiente, no serían plenamente responsables de sus propias acciones, y el premio o la punición que reciben no serían merecidos.

Si leemos, empero, con atención el texto hesiódico veremos que esta objeción no tiene una base firme, pues el poeta es ambiguo en sus expresiones y el carácter de las distintas

[51] Como canta Hesíodo en los versos 15-6 de los *Erga*, refiriéndose a la humanidad en general. También G. S. Kirk (*Myth. Its meaning and functions in ancient & other cultures*, Berkeley & Los Ángeles, 1970, p. 236) hace notar que la guerra, que hasta los tiempos de Hesíodo e inclusive después debió parecer a los griegos un destino natural del hombre, un aspecto natural de la vida, no estaba necesariamente unida a la *hybris*, ya que la raza heroica podía ser considerada como exenta de *hybris*.

razas no parece necesariamente congénito sino que puede ser interpretado también como el resultado de la voluntad humana con respecto a aquella ley divina de justicia que apuntábamos arriba. Pero cuando el poeta presenta a la quinta raza, su ambigüedad desaparece y el cuadro se aclara. En efecto, aquí Hesíodo niega la existencia de una decadencia fatal, independiente de la buena voluntad de los hombres, y divide oportunamente la vida de esta raza en dos etapas sucesivas —como ha señalado con gran agudeza Vernant en su estudio citado—, en la primera de las cuales es posible para la humanidad enmendarse y corregir el mal camino emprendido. Ahora bien, puesto que no se advierte ningún cambio efectivo en el designio de Zeus al crear esta quinta raza humana, con respecto a las anteriores, es lícito extender también a la tercera y a la cuarta razas el principio de que no existe para ellas una fatal constricción a actuar según la voluntad predeterminada de su creador y que existe, al contrario, una verdadera responsabilidad para con su propio destino. Una responsabilidad que los héroes de la cuarta raza supieron orientar hacia un buen fin, ya que al emprender la guerra no se dejaron arrastrar por la *hybris*, sino que se mantuvieron justos.

Con esto, podemos apreciar el avance realizado por Hesíodo con respecto a la idea de la responsabilidad vislumbrada en el mito de Prometeo y Pandora, porque los hombres no sólo padecen los males por la culpa originaria del Titán, sino también por sus propias acciones inclinadas al mal, con las que trasgreden la ley de justicia impuesta por Zeus. [52] De ello se sigue también que el horizonte de la esperanza de un cambio relativo para los hombres, que en el mito anterior quedaba nublado,

[52] De igual opinión se muestra W. J. Verdenius en su artículo "Aufbau", cit., p. 127.

aquí se despeja en virtud, justamente, de aquella nueva ley que se deja entrever en el mito, pues con base en ella Zeus castiga la *hybris* humana.

Empezamos a ver, de este modo, cómo el nuevo mito se liga al primero y desarrolla las implicaciones que aquél contenía, en una instancia superior. Ahora se abre también una nueva perspectiva para los hombres porque, aunque existan los males inevitables ilustrados en el mito de Pandora, se señala la posibilidad de evitar males mayores, consiguientes al ejercicio de la *hybris*, practicando la justicia del hijo de Cronos. Y al mismo tiempo, queda reforzado y exaltado, con el ejemplo de la historia de las razas humanas, el gran poder de la mente de Zeus, que Hesíodo señalaba con fuerza al final del mito prometeico. ¿Queremos mayor coherencia y nexos mayores en el desarrollo del pensamiento de nuestro poeta?

El mito de las cinco edades del hombre llega a su *clímax* con la presentación de la quinta raza, a la cual pertenece el poeta. Aquí, todas las implicaciones simbólicas y conceptuales que señalamos se encuentran presentes [53] y de aquí propiamente, como hemos visto, se debe partir para explicar lo que antecede; puesto que, en esta sección, el poeta crea todo de suyo y levanta, con un canto directo y apasionado, el velo de la metáfora mítica que presentaba los colores del tiempo y de la tradición poética antigua.

Con esta parte, Hesíodo vuelve a tocar la realidad de su

[53] Basta pensar que Zeus manifestará su gran poder basado en la justicia, destruyendo al final a esta raza violenta; que la esperanza humana es aún posible en cuanto que los bienes están presentes al lado de los males inevitables; y que los hombres tienen la responsabilidad del porvenir de su raza, ya que las maldades que cometen voluntariamente en el ámbito de la sociedad no son fatalmente inevitables, pues no salieron del jarro de Pandora.

tiempo, ya no limitada al caso de Perses,[54] sino común a los hombres, y regresa prácticamente, después de los relatos míticos y originarios, a los problemas actuales que informarán el resto del poema. Sin duda alguna, pues, el canto de la quinta raza humana puede ser definido como el núcleo sentimental de todo el mito; pero además representa un verdadero punto de partida para interpretar justamente el poema, en cuanto que presenta la visión del mundo que Hesíodo tenía ante sus ojos y que está en la raíz de sus enseñanzas.

El poeta mira a su alrededor y ve muchas angustias e innumerables trasgresiones al código moral que había regido hasta entonces a la sociedad humana; pero no quiere creer que existan tan sólo los males y no quiere tampoco que los hombres lo crean. He aquí que con fe, con la sabiduría que Zeus comunica a través de las Musas, afirma que aún existen los bienes mezclados a los males, que hay dioses que aún conviven al lado de los hombres: *Aidós* y *Némesis* y *Orkos* y *Dike*. Mas cuando los hombres persistan en no honrarlos, entonces éstos se irán de la tierra y quedarán únicamente sus "dobles" negativos: la vergüenza no buena (*Aidós ouk agathós*)[55] y la envidia, el juramento (*Orkos*) infringido que lleva desgracias, las sentencias (*dikai*) torcidas y la *hybris* que provocarán el castigo divino. Es así que, para no negar de antemano el bien de una buena esperanza y para que sus consejos tengan sentido, el poeta recurre a una transposición necesaria y piadosa: proyecta los males de su sociedad[56] en un tiempo futuro (vv. 180-201), pero muy cercano, mostrando que entonces no tendrán ya reme-

[54] Como en los versos 27-41.

[55] Cf., más adelante, el v. 317.

[56] Se trata evidentemente de males presentes en su tiempo, como el poeta señala más adelante al referirse a su hermano (vv. 327-35).

dio, que la situación humana será irreversible e irreparable, y que la raza será destruida sin dioses que la protejan, porque se quiso prescindir de su ayuda y no se quiso honrarlos, como ya había hecho la pretérita raza de plata. Sin embargo, hasta el momento en que los hombres "naciendo, aparezcan con las sienes canosas" (v. 181), será posible para ellos obedecer a quien bien aconseja o meditar de suyo lo que después y al fin mejor sea.[57] Siguiendo el camino indicado y volviendo al respeto de las normas sociales antiguas, ya no habrá castigo por parte de Zeus y no se extinguirá la raza de hierro. De lo contrario, después de volverse hombres sin leyes, como las fieras a las que nunca Zeus concedió la justicia (v. 278), de ellos no quedará nada.

Éste es el cuadro de la realidad social para Hesíodo y aquí está la raíz de todo su canto.

La triste pintura de las condiciones humanas de la quinta raza, que tiene "la justicia en la fuerza" (v. 192) como el poeta mismo ha experimentado en su proceso con Perses, despierta en él la imagen de la vida animal sin justicia, que ejemplifica con el apólogo del gavilán y del ruiseñor, abriéndose de tal forma el camino para el desarrollo de la segunda parte del segundo anillo temático del poema.

SECCIÓN PARADIGMÁTICA Y EXHORTATIVA ACERCA DE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA (VV. 202-285)

Al cuadro general que ilustraba a través de la historia humana el castigo de la *hybris* y el premio que reciben los hombres justos, como raza, por parte de Zeus, sigue ahora un amplio

57) Cf., *infra*, vv. 293-5.

ejemplo paradigmático que se inicia con una fábula, la cual demuestra la violencia que reina en el mundo animal, y que luego está dedicado a las personas de Perses y de los reyes —ministros de justicia en la sociedad de los tiempos de Hesíodo— porque justamente en relación con ellos se dio la experiencia hesiódica de la injusticia. De ahí deriva que la acepción de justicia que se manifiesta en esta sección se enmarque exclusivamente en la esfera de acción de los tribunales y no sea nunca aplicada, por ejemplo, al campo de acción del trabajo.

En todo el pasaje la acción humana está en relación constante con la vigilancia divina, y los ejemplos de retribución de bienes, cuando se actúa con justicia, están siempre acompañados por los ejemplos del castigo que sigue a las acciones injustas, en virtud de que el proceso especulativo de Hesíodo, al igual que en cualquier autor de la época arcaica de Grecia, se alimenta del contraste y de la oposición polar de las imágenes y de los conceptos. [58]

En esta sección del poema aparece la *cuarta verdad* hesiódica —la justicia es la norma de la vida humana—, que podemos considerar en cierta forma como un complemento de la verdad anterior —la violencia arruina a los hombres—, ilustrada con el mito de las razas. Conviene subrayar, sin embargo, que esta complementariedad es sólo parcial, puesto que la nueva verdad, si bien implica que el ejercicio de la justicia es la salvación de los hombres así como la *hybris* es su ruina, [59] manifiesta de modo positivo que Zeus estableció una ley para el mundo y que esta ley es: "hombres, ¡sed justos!"

La fábula del gavilán y del ruiseñor (vv. 203-12), de clara

[58] Véase, al respecto, J. Alsina, *Literatura griega*, Barcelona, 1967, p. 144.

[59] Cf., *supra*, pp. XLIX ss.

procedencia popular y que aparece como el primer ejemplo de fábula animal en la literatura griega, [60] está introducida por una breve dedicatoria a los reyes-jueces ("aunque ellos sean sabios" y, por tanto, no necesiten de una forma de conocimiento popular) porque, en efecto, la figura del gavilán prepotente y poderoso los simboliza y porque su verdad animalesca: "insensato el que quiere oponerse a los más poderosos: de la victoria es privado y penas sufre a más que deshonras", refleja el juicio de los reyes, operante en los procesos.

El verso inicial y el que concluye el apólogo, repitiéndose casi invariados, encierran el pasaje en un anillo compositivo que, aparentemente, lo aísla de lo demás; sin embargo, la moraleja consiguiente, expresada más adelante en los versos 276-9, nos autoriza a comprender la fábula en un todo relacionado con las ideas de justicia e injusticia que se concluye, como ya señalamos, con el verso 285. De esta forma la moraleja del apólogo, que distingue entre la ley natural que gobierna a los animales y la ley moral de justicia que Zeus dio a los hombres, remata también, con la autoridad que aquella ley le confiere, los anteriores ejemplos de justicia e injusticia, con sus consecuencias, y las exhortaciones del poeta al hermano y a los reyes, a seguir lo que es justo.

[60] El origen popular de esta fábula está reconocido, por ejemplo, por E. Livrea, "L'Ainos esiodeo", en *Giornale Italiano di Filologia*, I, 2, 1970, pp. 11-3; L. W. Daly, "Hesiod's Fable", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 92, 1961, pp. 45-6; H. T. Wade-Gery, "Hesiod", en *Phoenix*, III, 1949, p. 90; aunque otros autores suponen, por el contrario, que Hesíodo sea el verdadero creador de ella.

Este apólogo es claramente una fábula y no una simple comparación de tradición épica, como sostiene Wilamowitz (*Hesiodos Erga*, Berlin, 1928, p. 64), porque más adelante (vv. 276-9) Hesíodo presenta la moraleja, que no aparece nunca en los símiles.

El movimiento del canto hesiódico, al concluirse el apólogo, no es rectilíneo sino que oscila constantemente entre los polos opuestos de lo justo y lo injusto, y toda forma expresiva es buena para aclarar o reforzar los conceptos.

A una exhortación del poeta a Perses (v. 213), a fin de que éste no alimente la violencia intentando procesos y recurriendo a los jueces injustos, como podemos sobrentender fácilmente, siguen unas consideraciones de carácter general, proverbiales (vv. 214-8), y una alegoría que presenta a Juramento y a Justicia ultrajados (vv. 219-24) y que introduce al tema del ejercicio bueno y malo de la justicia en los tribunales (vv. 225-47). Aquí el cuadro se divide, de modo tajante, reflejando la vida de una ciudad administrada con justicia y los bienes de que gozan sus miembros (vv. 225-37) y, después, las penas que toda una ciudad sufre, aunque fuera por culpa de uno (vv. 238-47).

Es importante notar, al respecto, la gran responsabilidad que el poeta asigna a los reyes para con todos los hombres que de su justicia dependen. A consecuencia de su forma de actuar, la sociedad entera es premiada o castigada duramente por Zeus: si los jueces son justos, su pueblo vive en paz, con prosperidad y abundancia, tanto que no es necesario que se enfrente a los peligros de un comercio marítimo, y sin degeneración posible; si son injustos, su pueblo decae por las guerras, la escasez, los peligros de la navegación y la degeneración de los hijos y de las familias.

Es por ello, por aquella fuerte responsabilidad social que la tradición les asigna y que Hesíodo aquí exalta, que los reyes vienen a ser el objetivo de la segunda exhortación del poeta (vv. 248-64); una exhortación mucho más extensa y menos genérica que la primera referida a Perses.

A sabiendas de que la justicia de ellos es más bien injusticia, Hesíodo suscita con su canto justos temores en los reyes, para

que modifiquen su actitud y hacia lo justo se vuelvan; por esto, él evoca la imagen de un Zeus poderoso "que todo lo ve y que todo lo sabe", y además, a fin de evitar que los extraordinarios poderes del dios lo coloquen en un cielo y en un mundo lejanos, distantes de los ojos humanos, el poeta crea fuerzas intermedias. Existen 30 000 inmortales que vigilan de cerca a los hombres "por doquiera vagando en la tierra", invisibles, y existe la virgen Justicia que está entre los hombres y, al ser ofendida, reclama de Zeus, su propio padre, el merecido castigo para quienes la ofendieron. No hay modo, por tanto, de eludir la mente de Zeus y de ocultarle las trasgresiones a su ley.

Sin embargo, el mundo real en que vive el poeta es injusto y el castigo de Zeus aún no aparece. El desaliento, allí, se posesiona de Hesíodo y su canto se torna desesperado e inclusive blasfemo: "ni yo mismo quisiera ser justo entre los hombres, ni el hijo mío" (vv. 270-1). Pero, de súbito, la buena esperanza del poeta y su fe en la justicia divina se expresan con fuerza: "mas tengo fe que Zeus sapiente aún no deje que esto se cumpla" (v. 273). Hesíodo sabe que aún hay remedio, porque la quinta raza no ha entrado todavía en su segunda etapa de decadencia. Aún se puede creer justamente en la intervención alerta de Zeus y en el piadoso temor de los hombres y de sus regidores mortales hacia la voluntad de los dioses; mientras tanto, Hesíodo levanta su canto amonestador, apelando a la responsabilidad que cada quien tiene, para consigo mismo y para con los demás, a fin de que sea respetada, como conviene, la ley divina para los hombres.

En estos versos (270-3) se manifiesta sin velos la lucha de sentimientos contradictorios que agita el alma de nuestro poeta y que alimenta con fuerza poderosa su canto sincero; la desesperación humana es contenida y vencida por la esperanza en

la justicia divina que premia o castiga a los hombres, conforme actúen con respecto a sí mismos y con respecto a los dioses.

La primera parte del poema llega así a su *clímax* con una declaración de fe en la justicia de Zeus y con la publicación de la ley divina que debe normar la vida de los hombres.

Ahora el poeta la enuncia sin términos medios (vv. 276-9), exhortando a Perses a olvidar la violencia y a escuchar la voz de la justicia (vv. 274-5); y como antes había señalado a los reyes las consecuencias *sociales* de su modo de actuar, ahora recuerda al hermano que Zeus premia o castiga al *individuo* también, con su *genos*, de acuerdo a si es justo o injusto (vv. 280-5).

Es evidente que el enunciado de la cuarta verdad, representada por la ley de la justicia que debe normar la vida humana, constituye la cúspide de la construcción "teórica" del poeta, reforzada por la tercera verdad que viene a ser su calco negativo. En cuanto a las dos verdades primeras —existe en el mundo terrenal una Lucha buena, la fatiga del trabajo es inevitable—, es asimismo evidente que representan un bagaje cognoscitivo necesario para que los hombres, que tienen su vida en sus manos, respeten de hecho aquella ley divina de Zeus, sin el peligro de incurrir en errores, sino trabajando más bien impulsados por una buena Lucha competitiva.

Ahora bien, si los *Erga* fueran únicamente un mensaje teórico, entonces tendríamos razón en decir que este último pasaje (vv. 270-85) constituye el núcleo fundamental de todo el poema; pero los *Erga* no son sólo esto. El mensaje práctico que ellos contienen tiene la misma importancia que el otro para su autor. Hesíodo es un hombre que vive de su trabajo en el campo y al mismo tiempo un cantor: es un verdadero poeta campesino y se interesa en verdad por los hombres, pues comparte con ellos todos los sufrimientos de una vida difícil. Por ello consideramos

que también el largo pasaje que sigue (vv. 286-382), en el cual el poeta señala el camino hacia el bienestar (*areté*) y fundamenta teóricamente el valor del trabajo, contiene el segundo núcleo fundamental del poema: el núcleo teórico-práctico que sintetiza y fundamenta la segunda parte de los *Erga*.

LA PRIMERA CRESTOMATÍA: LAS PIEDRAS MILIARES DEL CAMINO HACIA EL BIENESTAR (vv. 286-382)

Esta sección constituye el tercer anillo temático del poema, que Hesíodo abre señalando a su hermano (esto es, en términos genéricos, al pequeño propietario de tierra en Beocia) la dificultad para lograr un buen éxito en la vida, y que concluye con el aviso de que, para obtener la riqueza deseada, él debe obrar siguiendo los consejos que le han sido proporcionados y por ende trabajar con conciencia. El verso final del pasaje: "y trabajo sobre trabajo trabaja", liga esta sección con la siguiente, que está enteramente dedicada a tratar el tema de las labores agrícolas y marítimas.

El anillo está formado por tres partes distintas, por las tres piedras miliares que, según Hesíodo, marcan el camino hacia el bienestar y aseguran su consecución: el trabajo (vv. 287-335), la piedad hacia los dioses (vv. 336-41) y las buenas normas de conducta individual en la vida social (vv. 342-80). Cada parte está presentada de modo diferente: la primera conserva todavía un sabor teórico, como los pasajes de la primera mitad del poema, y en ella Hesíodo se empeña en demostrar el valor del trabajo para quienes tienen asignada esta suerte; la segunda, muy breve, comprende unos pocos consejos fundamentales de piedad religiosa; la tercera, en fin, es una auténtica y larga crestomatía de proverbios populares, de consejos

prácticos para toda ocasión de la vida, cuyo fundamento común es el principio de mesura, tan peculiar de la ética griega sobre todo en la época arcaica. [61]

El poeta, que sabe cuál es el bien para los hombres, empieza presentando al hermano la alegoría de los dos caminos que aquéllos tienen por delante y entre los cuales pueden escoger (vv. 287-92): la miseria está cerca, a la mano, y se posee sin ningún esfuerzo; mientras que el éxito y al bienestar se llega con el sudor del trabajo que impusieron los dioses, mas cuando se tienen, entonces es fácil conservarlos. Más adelante Hesíodo dará consejos oportunos tanto para lograr como para mantener una modesta riqueza, [62] y desde ahora trata de disponer favorablemente el auditorio a aceptar sus consejos (vv. 293-7).

El trabajo hace que los hombres sean queridos por los dioses, y por los mismos hombres también, porque los que se enriquecen con él no tienen necesidad de atentar a la propiedad ajena ni de recurrir a la ayuda de otros, sino que pueden, al contrario, ayudarlos y serán por ende estimados. El trabajo, además, ennoblece y vuelve positivos los sentimientos con que se acompaña: la envidia de un hombre que mira a otro, rico, y se pone a trabajar para emularlo es buena, [63] y mala, al contrario, la envidia del hombre inactivo que se consume el alma en el ocio; [64] y la "vergüenza" (*aidós*) de quien trabaja es buena, porque consiste en el respeto de sí mismo y de los

[61] El concepto de mesura seguirá teniendo gran vigencia en Grecia, inclusive en la época clásica. Sin embargo, para entonces se habrá reforzado también el concepto opuesto de "exceso", dignificado en su acepción religiosa por la autoridad de los misterios de Eleusis y de Dionisio.

[62] Se trata de los vv. 298-382.

[63] Cf., también, los vv. 23-6.

[64] Cf. vv. 498-9.

demás, mientras que la "vergüenza" del hombre indigente, que descuidó del trabajo y que por eso sufre en la pobreza, es mala, porque corresponde a un sentimiento de nulidad que priva al hombre de sus mejores energías. Audaz y confiado en sí mismo, al contrario, es el hombre que adquiere la dicha con su trabajo, ya que éste no es ninguna deshonra —como el ocio—, antes bien procura la estimación social.

De lo anterior, podemos concluir que Hesíodo evalúa el trabajo no sólo en sentido afirmativo, sino también mostrando las consecuencias negativas de no trabajar. Y en efecto, él demuestra en seguida que la riqueza adquirida con la fuerza o el engaño, y no a través del trabajo, no acompaña por mucho tiempo a su poseedor, que recibirá el consecuente castigo de Zeus, del mismo modo que todos aquellos que infringen las normas de la vida social (320-34).[65]

Este último pasaje nos parece sumamente importante porque, presentando el comportamiento injusto que adopta fatalmente el hombre deseoso de mejorar su suerte por medios diferentes al trabajo, manifiesta implícitamente la relación que existe entre trabajo y justicia. Una relación que el poeta no confiesa nunca de modo abierto, llegando cuando más a decir que tanto el uno como la otra son medios imprescindibles para lograr el bienestar tan ambicionado por los hombres, pero que está bien enraizada en su pensamiento. ¿Por qué entonces Hesíodo no estimula abiertamente a los hombres a *trabajar para ser justos* y cumplir con la ley de Zeus? No hay que olvidar que nuestro autor es realista y conoce a muchos hombres que son

[65] Notaremos, de paso, que el poeta vuelve aquí a presentar todas aquellas acciones injustas que aparecían ya apuntadas en la conducta de los hombres de la quinta raza, en el mito de las razas humanas (vv. 182-8).

"vientres tan sólo", [66] a quienes no basta saber las peligrosas consecuencias de un actuar injusto sino que necesitan también —como seres reales y humanos que son— de un objetivo material por el cual luchar, que sea tan estimulante como el logro de una vida económicamente segura y dichosa. Por ello, la invitación inicial al trabajo está hecha en función de la consecución material del bienestar, y el señalamiento del trabajo como acción justa y querida por los dioses emerge sólo aquí y allá entre los versos, confirmando que, para Hesíodo, los dos objetivos deben ir juntos. [67]

Ya está lejana y perdida en los tiempos la mítica Edad de Oro en que los hombres vivían en la abundancia sin necesidad del trabajo; no se debe esperar que sólo los reyes sean justos para que todo el pueblo se colme de bienes; [68] cada quien, cada hombre del pueblo debe colaborar con sentido de responsabilidad para determinar su propia suerte, trabajando.

Así el trabajo, que en cuanto fatiga es un castigo, se vuelve salvación y se afirma aquella verdad de que: no hay mal que por bien no venga. Como otros conceptos hesiódicos, el concepto de trabajo también se desdobla: su aspecto negativo e inevitable es la fatiga; su valor positivo consiste en que es el medio imprescindible, para los hombres pobres, de lograr una supervivencia segura e inclusive una modesta riqueza, y con ello, una posición social respetable y la fama de hombre de bien (*anér esthlós*).

El trabajo representa un firme camino hacia la *areté*, [69]

[66] *Teogonía*, 26.

[67] Cf. los vv. 299-300; 303-4; 309 y 320. Este último verso debe integrarse de la manera siguiente: "los bienes dados por un dios [a través del trabajo] son mucho mejores".

[68] Véase el pasaje sobre la ciudad justa, vv. 225-37.

[69] Por *areté* no debe entenderse "virtud moral", sino "éxito", "dis-

mas no el único. La fe y la piedad de los dioses deben acompañarlo a diario, a fin de que "compres el predio de otros, y no otros el tuyo" (v. 341). Y asimismo, la relación mesurada con las cosas y con los demás hombres —ya que no se puede hacer mucho estando solos ni actuando injustamente— es una garantía para que el trabajo no resulte vano y la *areté* llegue a ser una posesión real.

Como decíamos antes, Hesíodo presenta ahora numerosos consejos de carácter general, puesto que luego entrará en mayores detalles en la sección relativa a las labores del campo y al comercio marítimo, a fin de garantizar el buen éxito de la actividad humana. Aconseja cuidar del vecino (vv. 345-51), evitar las malas ganancias hurtando los bienes ajenos (vv. 352 y 359-60), donar a quien pueda corresponder con dones (354-5), ahorrar poco a poco (361-4), no prestar nada sin la seguridad de que sea devuelto, tener cuidado con los préstamos (365-7), y guardar, en fin, un justo medio con lo que se posee (368-9), con las personas con las cuales uno tiene relación (370-5) y con la procreación de hijos (376-8), pues los excesos son peligrosos: "confianzas y desconfianzas pierden igual a los hombres".[70]

La forma en que las diversas máximas se suceden muestra las señales del tiempo en que vivió el poeta: las ideas se relacionan entre sí por semejanza y por contraste,[71] y en este

tinción" (cf. el v. 313: "a la riqueza mérito (*areté*) y gloria acompañan"). Sobre esto, cf. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963, pp. 232-4; y, en particular para Hesíodo, W. J. Verdenius, "Aufbau", cit., p. 139, n. 2.

[70] V. 373.

[71] Ejemplos de asociación de ideas por afinidad se encuentran en los vv. 354-60 y 360-1; por contraste absoluto, en los vv. 342, 346, 347-8,

último caso, al presentar una idea, Hesíodo demuestra su bondad y luego lo negativo que es su contrario.

No debemos pensar que todos los consejos ofrecidos sean fruto de una experiencia individual del poeta, aunque es probable que el valor de muchos de ellos haya sido comprobado por las vivencias mismas de Hesíodo. [72] En efecto, todos constituyen una expresión de la sabiduría popular y campesina que el poeta comparte y aprueba; todos se fundamentan en una elemental ley del talión, que protege a los miembros de una sociedad que vive en condiciones difíciles, y en el juicioso principio conservador del justo medio. Sin embargo, para emitir un juicio correcto sobre los valores morales y sociales que ellos expresan, es oportuno no considerar a las máximas aisladamente una de otra sino mantener una visión de conjunto y relacionarlas todas entre sí; sólo de este modo será posible interpretar justa y coherentemente algunas afirmaciones que resultan ambiguas, por ser demasiado genéricas. Por ejemplo, cuando el poeta dice: "al que se acerca, tú acércate" (v. 353), aconsejando luego: "da a quien te dé, y a quien no te da, no le des" (v. 354), entiende evidentemente decir con ello: socorre al que se acerca y que luego podrá compensarte. [73] Del mismo modo, la expresión "malas ganancias a desgracias son pares" del verso 352 se precisa más abajo como "la rapiña mala,

354-5, 356, 365, 366-7. Cf., también, nuestras observaciones en las notas correspondientes al texto español.

[72] Es el caso, por ejemplo, de los consejos que señalan la ventaja de ahorrar paulatinamente (vv. 361-3), la actitud apropiada para con el hermano (=Perses) (v. 371), la necesidad de desconfiar de la mujer de malas costumbres (373-5).

[73] No se trata, por tanto, de socorrer indistintamente a cualquier persona que solicite ayuda.

dadora de muerte" (v. 356), de la cual Hesíodo había dicho que era duramente castigada por Zeus. [74]

En un caso, sin embargo, se rompe la coherencia que caracteriza esta visión popular de las normas que rigen la vida social. Esto se da cuando el poeta introduce, al lado de la vieja máxima proverbial que reza: "fácil Zeus puede otorgar a muchos inmensa fortuna: mientras más el cuidado de muchos, mayor el provecho", [75] el consejo de engendrar a un solo hijo, que surge de su propia experiencia y de la experiencia del mundo contemporáneo, donde se muestran inexorables la paulatina desintegración de la unidad familiar y la parcelación de la tierra que alimenta a cada *genos*.

Aquí la contradicción es muy grande porque los tiempos han cambiado y el viejo refrán ya no sirve; Hesíodo, por tanto, insinúa lo suyo en el conjunto de proverbios, demostrando una vez más que no es ningún repetidor superficial y distante, ni siquiera en las partes más tradicionales del poema, en aquellas partes que una crítica demasiado severa definió en el pasado como composiciones rapsódicas espurias. [76]

Como ya apuntamos, el anillo compositivo en el cual el poeta señala en términos generales el camino a seguir para lograr una justa riqueza, se cierra con dos versos que reafirman la finalidad de los consejos expuestos y abren el paso, con un arte sencillo y una concisión admirable, a la sección de los trabajos agrícolas:

> Para ti, si la riqueza el corazón anhela en tu pecho,
> así obra: y trabajo sobre trabajo trabaja.

[74] Cf. vv. 321-6.
[75] Vv. 379-80.
[76] *Vid. supra*, p. XVI, n. 10.

LOS TRABAJOS DEL HOMBRE (vv. 383-694)

Esta larga sección del poema —más de 300 versos— comprende los consejos prácticos que, extraídos de su propia experiencia o inspirados por Zeus,[77] Hesíodo proporciona al agricultor y pequeño comerciante de su tiempo.[78]

La unidad de todo el pasaje se manifiesta a través de dos elementos: el primero es el marco de aplicación de los consejos, constituido por el trabajo que el hombre realiza, tanto en el campo como en el mar, para garantizarse una vida y una supervivencia dignas; el segundo es la idea de la oportunidad aplicada a los trabajos, que está siempre presente a lo largo de esta parte del canto y la inicia y concluye,[79] encerrándola en un amplio anillo temático —nuestro cuarto anillo temático, dedicado a los trabajos del hombre— que consta de dos partes.

La primera de ellas, dedicada a los trabajos agrícolas (vv. 383-617), sin duda alguna es la más extensa y orgánicamente concebida, en primer lugar porque representa la actividad fundamental del hombre beocio, tal como es reconocida por la

[77] Como el mismo poeta señala en los vv. 660-2: "tanto, en verdad, conozco de naves de muchas clavijas; empero, aun así, la mente diré de Zeus que la égida lleva, pues las Musas a cantar me enseñaron un himno inefable".

[78] Se trata de aquel agricultor que, en una pauta de su labor en el campo, carga sus bienes en el barco para venderlos o trocarlos con otros y para obtener, de este modo, una mayor ganancia y un mejor nivel de vida. Véase al respecto lo que ya señalamos en: Hesíodo, *Teogonía*, cit., p. XLIV, n. 15.

[79] Cf., los vv. 391-4: ... Siembra desnudo, ara con bueyes desnudo, y siega desnudo, si *en su tiempo* todos deseas los trabajos atender de Deméter, a fin de que crezca para ti cada cosa *en su tiempo*...", y el v. 694: "Guarda la medida: la *oportunidad* es óptima en todo." El subrayado es nuestro.

tradición y por el mismo Hesíodo; en segundo lugar, porque aquella labor agrícola es la única que se desarrolla a lo largo de todo el año y la única de la cual tiene una experiencia directa el poeta.

La segunda parte (vv. 618-94), dedicada al comercio marítimo, ilustra una actividad económica limitada en el tiempo y evidentemente secundaria, además de peligrosa, por lo menos a los ojos del poeta ascreo.

Los trabajos agrícolas (vv. 383-617). La estructura formal de esta primera parte de la sección de los trabajos es bastante sencilla.[80] Se trata de un anillo compositivo que se abre y se cierra con una alusión a la constelación de las Pléyades que desaparecen de la vista del hombre entre los meses de octubre y noviembre.[81] Todo, pues, está comprendido en el transcurso de un año solar completo, como el mismo poeta señala al final, cuando dice en el verso 617: "y, bajo el suelo, todo el año esté preparado".

Al interior, esa estructura anular se presenta dividida de acuerdo con las distintas estaciones del año, consideradas en orden progresivo a partir de la estación de la arada: el otoño (vv. 414-92), el invierno (vv. 493-563), la primavera (vv. 564-70), el verano (vv. 571-608) y de nuevo, aunque tratado someramente, el otoño (vv. 609-17); y cada sección estacional, a su vez, está introducida[82] por un boceto generalmente

[80] Para mayores detalles sobre la estructura específica de las diferentes unidades que integran todo el pasaje, véanse las notas al texto español de los vv. 414-47, 458 ss, 479-92, 493-563, 504-35, 536-46, 564-70, 571-608, 609-17.

[81] Cf. los vv. 383-7 y 614-7.

[82] Únicamente la sección invernal presenta, antes del boceto estacional, una serie de advertencias morales sobre el comportamiento humano (vv. 493-503).

breve [83] que presenta algunos fenómenos naturales de particular significación para los seres animados —hombres y animales— y que es necesario para la economía del poema en cuanto constituye una orientación oportuna para los trabajos del campesino en cada estación. [84]

Muy probablemente los bocetos estacionales, tal vez formados por un único dístico, aparecían también en los calendarios agrícolas de tradición popular, que Hesíodo debió haber conocido, y tenían la función de señalar las condiciones atmosféricas y el movimiento de los astros relacionados con las tareas del campesino; sin embargo, en el poeta beocio ellos son más extensos y responden sin duda al gusto personal de Hesíodo de describir la naturaleza, en su conjunto de animales, plantas y hombres, como él mismo la veía con sus ojos de poeta, y no sólo de campesino. Basta pensar, por ejemplo, al cuadro idílico de paz veraniega, cuando el campesino encuentra por fin un descanso feliz de sus duras tareas, o bien a la amplia representación del invierno, una estación que, por cierto, es la más improductiva para la agricultura y que por ende hubiera debido ser tratada más brevemente, con las imágenes penosas y tristemente reiteradas de los animales que sufren por la inclemencia del tiempo y con la tierna y sensual aparición, por contraste, de la virgen que permanece bien protegida en su casa.

Del mismo modo, los numerosos consejos morales y las advertencias relativas a la preparación de los instrumentos necesarios para el trabajo o al trato que se les debe dar, que se presentan distribuidos en cada sección estacional, trascienden

[83] Cf., para el otoño, vv. 414-21; para el invierno, vv. 504-35; para la primavera, vv. 564-9; para el verano, vv. 582-8.

[84] Mazon, por ejemplo, define estos bocetos como "la indicación de la señal celeste que traduce para el agricultor la orden de los dioses" (*Commentaire*, cit., p. 101).

las características propias de los calendarios agrícolas legados por la tradición y corresponden más bien, íntimamente, a la ética del comportamiento humano expresada por Hesíodo a lo largo de todos los *Erga* y a la preocupación fundamental que manifiesta el poeta en este largo pasaje y que consiste en señalar las normas del comportamiento en el trabajo, es decir, en el camino para la obtención del bienestar.

Una vez más tenemos aquí la prueba de la libertad con la cual se movió Hesíodo respecto de la tradición poética y didascálica que había llegado hasta él.

Los trabajos en el mar (vv. 618-94). Esta segunda parte de la sección de los trabajos, dedicada al comercio marítimo, se relaciona con la primera, desde un punto de vista formal, por medio de una misma imagen —el ocultamiento de las Pléyades en el mar, en la estación del otoño— que concluye el pasaje de las tareas agrícolas (vv. 614-7) y que se repite con pequeñas variantes al principio de esta nueva parte relativa a la navegación (619-20). Una asociación de imágenes como esta que aquí se produce, con su connotación estacional, impulsa al poeta a reanudar su canto en términos negativos para los tiempos de la navegación, ya que el otoño es una estación peligrosa en el mar:

> y entonces, ya de no tener barcos en el ponto vinoso,
> mas de trabajar la tierra acuérdate —como te exhorto—
> (vv. 622-3)

y, al menos en parte, permite comprender por qué, en lugar de abordar de inmediato el tema de la navegación, Hesíodo presenta una serie de consejos sobre las operaciones que el campesino-navegante debe realizar cuando *no* se hace a la mar, es decir, cuando *no* es tiempo de emprender la navegación. Por

otro lado, sin embargo, conviene apuntar que, también en la parte relativa a las faenas del campo, nuestro autor había gustado anteponer a los consejos propiamente "laborales" una serie de advertencias previas a la realización del trabajo, en el sentido de cuidar de los instrumentos que se necesitan para estar oportunamente preparados a trabajar. Ahora bien, esto, más que constituir un agradable paralelismo en la distribución de los temas, creemos que es la manifestación evidente de uno de los intereses principales de Hesíodo al componer la obra: crear en su auditorio la *conciencia de la necesidad de la previsión.*

En el largo pasaje que acabamos de considerar, previo a los consejos específicos acerca de la navegación (vv. 618-62), encontramos un verdadero raudal de noticias de carácter autobiográfico, que no encuentra comparación en las partes restantes del poema y que, evidentemente, debe de tener una explicación. [85]

Un primer hecho es que Hesíodo no tiene mucho que decir acerca de la actividad en los mares, puesto que es "en nada experto de navegación, en nada de naves", como él mismo confiesa en el verso 649, y que sus conocimientos son sólo el fruto de una experiencia indirecta, [86] además de que, muy probablemente, la tradición poética didascálica no le proporcionaba ningún material sobre el comercio marítimo, por tratarse tal vez de una actividad económica relativamente nueva en el

[85] Como en los vv. 633-40 y 650-9. También en la primera parte de la sección, es decir, en la parte de los trabajos agrícolas, encontramos una clara referencia a Perses (vv. 396-404), antes de que inicie la enumeración de los consejos estacionales.

[86] Se trata de la experiencia del padre que, de osado comerciante en Asia Menor, se había vuelto campesino en Beocia y monitor de sus hijos acerca de sus pretéritas experiencias. Cf. nuestra introducción general a Hesíodo en: Hesíodo, *Teogonía*, cit., pp. XLIX ss.

tiempo [87] y de secundaria importancia para muchos campesinos griegos del siglo VIII y, en particular, para los beocios.

Sin embargo, un segundo hecho explicativo, más importante aún que el primero, radica en la particular cercanía afectiva que une el poeta al destinatario inmediato de su canto, en este punto preciso de los *Erga*. En efecto, nuestro autor debió sentirse impulsado a incluir también el tema de la navegación en su gran parénesis, a fin de proporcionar un, aunque mínimo, bagaje de consejos útiles al hermano, quien deseaba buscar en los mares una salida y una solución a sus angustiosos problemas económicos, ya que había incurrido en las deudas y en el peligro de padecer el hambre por la insensata administraición de su propiedad en el campo. [88] Por ello, se abren ahora dos amplios excursus personales y Hesíodo, primeramente, recurre al ejemplo paterno para demostrar la peligrosidad del comercio en el mar y el poco provecho que a menudo se saca; y en segundo lugar, recurre a la propia coronación poética en Cálcide para recordar a Perses, quien seguramente podía reprocharle la inexperiencia en cuestión de naves, que su canto era una vez más certero y verídico, por inspiración de las Musas y de Zeus.

En esta sección de los *Erga*, pues, se pone nuevamente al descubierto la motivación primaria, originaria, del poema, que consiste en orientar oportunamente a Perses en la conducta

[87] En efecto, ni siquiera por vía indirecta sabemos de la existencia de calendarios para navegantes, parecidos a los calendarios agrícolas. Tal vez, la vida azarosa en los mares impulsó a la creación de cuentos aventurosos, como los que componen, en gran parte, la *Odisea* homérica, más que a la codificación normativa de tareas constantes, como en el campo.

[88] Cf. los vv. 403-4 y 646-7.

de la vida; [89] llegándose a incluir el tema de la navegación pese a la inexperiencia declarada por el autor al respecto.

Si luego Hesíodo trasciende aquí los estrechos límites de las relaciones familiares y llega a un nivel de generalización que no es impropio llamar universal, [90] no reconoceremos en ello solamente la ya apuntada tendencia generalizadora de su pensamiento, que se manifiesta a menudo en el poema, sino que deberemos pensar, al mismo tiempo, al fuerte impulso de la realidad social contemporánea, en la cual una figura como Perses, con sus problemas y anhelos, debía seguramente multiplicarse y reproducirse como en las facetas de un diamante.

Hubo autores quienes definieron esta amplia sección de los trabajos en el campo y en el mar, cuando no todo el poema, como un tratado o un manual primitivo de agricultura y de navegación; [91] pero esta definición no se adapta en lo más mínimo ni al poema ni a la presente sección, porque entonces no se podrían justificar ni la total ausencia de consejos relativos a la naturaleza del terreno o a la profundidad de la arada (o al tipo de simientes apropiadas, o a la manutención del barco o al tipo de mercancías adecuadas), ni las amplias digresiones personales, ni el tono moralizante que caracterizaba también toda la primera parte del poema.

Hesíodo evidentemente no estaba interesado en hacer un tratado, cuando ni la agricultura ni la navegación constituían por cierto una ciencia; ni siquiera un calendario agrícola de corte tradicional, señalando con cierta precisión el tipo de trabajo necesario en cada caso. Su interés consiste en recordar todo

[89] Cf. *supra*, los vv. 10, 27-39, 391-404.

[90] Pensamos, por ejemplo, en los vv. 684-6 y 689-90.

[91] Véase, por ejemplo, G. Murray, *Ancient Greek Literature*, London, 1897, p. 55.

aquello en que comúnmente no se piensa, o no se piensa con tiempo al emprender la obra, y que puede retardar o inclusive frustrar esta última (por ejemplo: el tipo de enseres, de animales, de siervos); y consiste, además, en señalar lo que debe ser evitado porque resulta dañino, como es vivir en el ocio durante el invierno, diferir el trabajo para un tiempo futuro, no aprovecharse del alba en tiempo de siega, no protegerse de los fríos invernales como es necesario, no disponer bien la cosecha en la casa o, en fin, cargar demasiado en el barco.[92]

Todas estas advertencias hesiódicas, que podemos interpretar, según veremos después, como consejos útiles para obtener con una relativa seguridad el bienestar doméstico y con ello la estimación humana y divina, pueden ser resumidas como sigue: *a*) hay que ser previsor; *b*) hay que ser tempestivo; *c*) hay que saber escoger oportunamente los tiempos, las estaciones y los instrumentos para el trabajo: los siervos, los animales, los enseres agrícolas y las naves; *d*) hay que saber tratar como conviene estos instrumentos indispensables; *e*) hay que cuidarse de los peligros; *f*) hay que mantenerse en buena salud, protegiéndose de los fríos y también descansando, cuando llega el momento oportuno.

Es muy fácil ver, pues, que el principio de la oportunidad está presente en cada agrupación temática de los consejos y, en efecto, como apuntábamos arriba, la idea de la oportunidad aplicada al trabajo constituye un elemento fundamental de unión entre las partes de esta gran sección de los *Erga*, asegurando su homogeneidad, e, implícita en cada momento y a me-

92 Para todos estos consejos, véanse en el orden los siguientes pasajes: 423-35 y 455-7; 436-40; 441-7; 493-501; 410-3; 574-81; 536-53; 600-7; 689-91.

nudo también manifiesta, sostiene ideológicamente todo el pasaje. [93]

Una prueba ulterior de ello la ofrece la disposición misma del material poético dentro de la estructura general del trozo. Éste se inicia con un enunciado general para los trabajos del campo, relativo a la siembra y la siega (vv. 383-7); pero después, y antes de tratar las faenas agrícolas que corresponden a cada estación, Hesíodo introduce una ley proverbial que no corresponde sólo a un dictamen tradicional sino que está comprobada por la experiencia misma del poeta, como demuestran de manera muy clara el apéndice explicativo de la ley (vv. 392-5) y el breve pasaje autobiográfico (vv. 396-404) que le siguen. En la explicación de la ley, que adquiere la misma fuerza que esta última, Hesíodo pone de manifiesto tanto el valor de los trabajos ejecutados en su tiempo, como la finalidad misma de sus consejos laborales: [94]

> . . . si en su tiempo todos deseas
> los trabajos atender de Deméter, a fin de que crezca
> para ti cada cosa en su tiempo, y que luego, indigente,
> no mendigues por casas ajenas y nada consigas.

Si se siguen, pues, los consejos del poeta y la exhortación que los introduce y los resume, en cierta forma, recogiendo de ellos la idea fundamental que es "ejecutar los trabajos

[93] Está implícita, por ejemplo, en los vv. 554-6; 576-7 y 606-7, y claramente manifiesta en los vv. 391-5; 422; 460; 491-2; 616-7.

[94] No debe extrañar aquí la ausencia de alusiones a la navegación. En efecto, ésta es concebida por nuestro poeta, según veremos más adelante, como un mero apéndice de la labor fundamental —es decir, de la labor agrícola— porque es más bien un refugio y una solución de los problemas económicos, esto es, de la miseria de quienes no supieron trabajar bien su campo.

cuando es su momento oportuno", entonces los campesinos podrán lograr un estado de autarquía económica que les evitará depender de la ayuda de otros, la cual nunca es del todo segura.

Hesíodo quiere provocar la reflexión de quienes tienen por suerte el trabajo sobre las consecuencias de ciertas actitudes irreflexivas e irresponsables (no sería inoportuno recordar ahora la figura del mítico Epimeteo...), y ayudarles, precisamente con sus consejos, a fin de que ellos acrezcan sus bienes sin penas *innecesarias* y disminuyan el peso de los males superfluos, contando con la benevolencia divina que acompaña y premia la obra ejecutada en su tiempo.[95]

La preocupación constante de nuestro poeta, en suma, es evitar que los hombres pierdan la fe en la utilidad de su propio trabajo y piensen que su suerte, su bienestar, no está en relación con su esfuerzo. Por ello es menester que los hombres conozcan *cuándo* es oportuno realizar sus tareas y *qué* es lo que deben tener a mano en el momento de iniciarlas. Sólo entonces, sabiendo lo que conviene, se harán responsables de su propio éxito o de su desgracia y no culparán injustamente a los dioses atribuyéndoles el castigo del trabajo, que si bien es fatiga en su aspecto negativo, es también, en su aspecto positivo, un medio para obtener de los dioses y de la naturaleza el premio del bienestar y de la abundancia.[96]

Estas ideas —el bienestar y una relativa abundancia de bie-

[95] El concepto de penas innecesarias y males superfluos estaba ya implícito en el mito del jarro de Pandora, como señalamos en su tiempo (cf., *supra*, pp. XXXV-XXXVI); ahora no hemos hecho otra cosa que aplicarlo a los ejemplos prácticos y a los casos concretos que nos proporciona el poeta.

[96] *Vid., supra*, pp. LXI-LXIII. Una interpretación contraria a la nuestra es sostenida por G. Broccia, "Pandora, il pithos e la elpis", cit., p. 300. Cf., *supra*, nota 22.

nes para el agricultor y el comerciante— están siempre presentes en el canto que el poeta levanta en esta sección de los *Erga* y, a nuestro juicio, representan el objetivo alentador que Hesíodo propone a quienes fatigan en su trabajo, al mismo tiempo que son un elemento de cohesión interna y la justificación de todos los consejos del poeta relativos a las tareas agrícolas y al comercio en los mares.

El destinatario explícito de estos consejos de Hesíodo es, como siempre, el hermano del poeta, Perses, quien está citado al principio y al final de todo el pasaje,[97] y tras él, el pequeño propietario de tierra beocio que puede adquirir una casa, una esclava, un buey y dos arados, y eventualmente hacerse a la mar con un pequeño barco cargado con productos de su campo.[98]

Ahora bien, es cierto que, conforme procede en su canto, el poeta amplía su auditorio hasta comprender a aquellos agricultores que poseen más de un siervo y que, para realizar los trabajos, ocupan temporalmente a braceros,[99] pero es indudable que sus consejos están destinados sólo a quienes viven anualmente de los frutos de su campo sin poder almacenar lo suficiente para prevenir las malas cosechas de los años futuros, que trabajan de persona en la tierra y que personalmente dirigen a los siervos, sin la ayuda de ningún esclavo con funciones de administrador, ya que repetidas veces el poeta señala cómo el mismo dueño del campo debe comportarse.[100] Análogamente, resulta claro que, por lo menos en esta sección de su obra, el poeta no se refiere nunca al restringido grupo

[97] Cf. los vv. 396-404 y 612 (611 del texto griego).

[98] Vv. 405-6; 432-4; 631-2, etcétera.

[99] Cf. los vv. 459, 502-3, 573, 597, 607.

[100] Por ejemplo, en los vv. 432, 459, 467-8, 480-1, 536-46, 554-6 y 576-7.

social de los grandes propietarios,[101] puesto que no menciona jamás la cría de ganado y de caballos que constituía, junto con las tierras, la fortuna y el poder económico y militar de los nobles terratenientes.[102]

Únicamente los pequeños campesinos luchan, año tras año, con el hambre y con la triste necesidad de recurrir a la ayuda de los vecinos; sólo para ellos una modesta riqueza —como es la que brilla al fondo del áspero camino del trabajo señalado por nuestro poeta— es el bien más codiciado, y la estimación social es una posesión inestable, ya que no se apoya en otro bien que no proceda del propio trabajo.

Como en la primera parte del poema, en la cual pudimos observar que todos los pasajes aportan siempre nuevos elementos de reflexión con respecto a los pasajes anteriores y no se desligan nunca completamente de ellos, antes bien profundizan y precisan temas previamente tratados o solamente esbozados,[103] también la sección que hemos estado considerando tiene evidentes nexos, no sólo de carácter formal[104] sino

[101] Aquellos "reyes" administradores de la justicia a quienes Hesíodo se dirige en la primera parte del poema.

[102] Una alusión a los caballos está contenida en la sección de los días, pero en un verso seguramente espurio (v. 816).

[103] Es el caso, por ejemplo, del mito de las razas humanas en relación con el anterior mito de Prometeo y Pandora; del enunciado de la ley divina de Zeus para los hombres en relación con los cuadros de vida social en la ciudad justa y en la injusta, y de estos cuadros con respecto al apólogo del gavilán y del ruiseñor.

[104] Como el nexo que une los vv. 381-2 a la sección de los trabajos. En efecto, en el mismo verso 382 tenemos el primer hemistiquio que se liga con los consejos anteriores por medio de un simple adverbio "así", y el segundo que reiteradamente señala el contenido de la parte siguiente del poema; es decir, el trabajo: "y trabajo sobre trabajo trabaja".

de inspiración, con las partes anteriores del poema. Lo cual, si por un lado hace imposible de concebir la composición de los *Erga* por partes separadas,[105] por otro lado es prueba de que los diferentes temas que caracterizan la especulación hesiódica, y que aparecen en el poema siempre con algún matiz nuevo, estaban todos bien integrados y constantemente sujetos a reflexión en la mente de Hesíodo, configurando una visión del mundo que no dudamos en definir orgánica[106] y que es nuestro deber principal reconstruir a través de la obra.

Observamos, por ejemplo, que el tema del trabajo, míticamente tratado en el primer anillo temático del poema (que comprende la alegoría de las dos Luchas, la primera exhortación a Perses y el doble mito de Prometeo y Pandora) y considerado también, teóricamente, en los versos 287-319, en la presente sección es visto en su aspecto práctico y, además, está asociado al concepto de oportunidad y al sentimiento de la aspiración al bienestar, resultando así ampliado y precisado con respecto al tratamiento anterior. Ya no se trata, pues, de un concepto genérico de trabajo, ni del trabajo en sí, independientemente de cómo es realizado, sino del trabajo como una actividad que tiene conciencia de sus orígenes,[107] de sus medios y posibilidades,[108] de su relación con respecto a la

[105] Para no mencionar siquiera la hipótesis de distintas paternidades para el poema.

[106] *Contra*, A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, p. 124.

[107] Es decir, conciencia de su absoluta necesidad entre los hombres, ya que representa la voluntad de Zeus y el justo castigo divino correspondiente al segundo engaño de Prometeo.

[108] Entendemos con "medios", los instrumentos y los tiempos oportunos para realizar el trabajo; y con "posibilidades", las perspectivas de bienestar muchas veces apuntadas.

ley fundamental del mundo humano, y que, justo en virtud de este componente de conciencia, se ennoblece y se eleva por encima del nivel de trabajo bruto, forzado. Este último es propio, más bien, de los esclavos, de los *thetes* y pastores que son "vientres tan sólo", para los cuales el trabajo se presenta como el único medio de supervivencia mas nunca, como en el caso del pequeño propietario, como un medio de honorabilidad que resulte de una libre elección [109] y sea prueba de justicia, y nunca como posible fuente de bienestar y de una modesta riqueza. [110]

Del mismo modo, la idea de la oportunidad que antes estaba solamente implícita en la idea de mesura y limitada a ella [111] o bien apenas apuntada, como en los versos 31-2, ahora se presenta desarrollada, porque se aplica a los tiempos de los trabajos, y subrayada de modo particular, ya que el poeta insiste reiteradamente en ella. La idea de la aspiración humana al bienestar, que había aparecido al principio del poema y

[100] Considérense bajo este punto de vista los vv. 287-301 y, en particular, las siguientes expresiones *"escoger* la miseria... es fácil..., mas ante el éxito el sudor [es decir, el trabajo] pusieron los dioses", "el mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende, habiendo meditado, lo que después y al fin mejor sea".

[110] Sobre el trabajo había escrito justamente F. Martinazzoli, sin diferenciar empero el trabajo del hombre libre y propietario de aquél de los esclavos y *thetes*: "trabajo significa para él [*sc.*, Hesíodo] elevación moral; significa metamorfosis ética de la necesidad bruta que constriñe al hombre a atarearse para subsistir y que —cuando está desprovista de valor moral y dignidad— puede embrutecer al hombre y reducirlo a mero vientre" (cf. *Ethos ed Eros nella poesia greca*, cit., pp. 123-4).

[111] Para esta identificación de la idea de oportunidad y la idea de mesura, compárense, por ejemplo, los vv. 342-80 con los vv. 446, 559-63 y 600 de esta sección de los trabajos.

que volvía más insistente en el pasaje anterior a éste de los trabajos, [112] ahora se encuentra como perspectiva fija de los consejos ofrecidos al campesino y comerciante. Y aún más; la relación entre el hombre que sabe y es previsor y el hombre que no es capaz de prever, la cual Hesíodo había simbolizado en los personajes míticos de Prometeo y Epimeteo, está ilustrada ahora con ejemplos precisos y contundentes, que ya no proceden de la esfera mítica sino que son extraídos de la vida diaria y común de los hombres y de las experiencias familiares del poeta; [113] y, en fin, la aparente ambigüedad del concepto hesiódico de la Esperanza— el don de Zeus que había quedado encerrado en el jarro de Pandora— se disuelve aquí en el canto del poeta:

> Esperanza no buena acompaña al hombre indigente,
> sentado en el pórtico, a quien no sea seguro el sustento
> (vv. 500-1).

En otras palabras, la esperanza que anima al hombre ocioso y a quien depende de la ayuda ajena para sobrevivir, es decir, la esperanza de que algo bueno le ocurra sin haber hecho nada para merecerlo, es positivamente mala, "no buena", mientras que la que acompaña al hombre que busca su recompensa a través del propio trabajo, ésta —se sobrentiende— está justamente fundada.

He aquí que se cimientan, en el terreno concreto de la *praxis* cotidiana, muchos de los enunciados "teóricos" contenidos en la primera parte del poema, que podemos referir a la actividad y a la esfera de intereses individuales del pequeño

[112] Cf. los vv. 289 y 299-301.
[113] Vv. 408-9, 432-4; 455-7; 473-84.

propietario de tierra contemporáneo de Hesíodo y que son: *1*) la "verdad" relativa al origen del trabajo y a su imprescindible necesidad para el hombre de escasos recursos; *2*) la afirmación de que existen bienes mezclados con males y males que no son propiamente tales, (porque el hombre puede evitarlos con tal de ser previsor, mesurado y oportuno en sus cosas); *3*) la "verdad" sobre la ley divina de la justicia en la cual deben fundarse las relaciones humanas. Esta ley, si por un lado se realiza con la buena administración de la justicia en los tribunales, por otro lado se observa a través del respeto a las personas y los bienes ajenos; un respeto que el trabajo, con sus duras leyes de fatiga y de cuidado, impone necesariamente a los hombres. [114]

EL FINAL DE LOS *Erga* (vv. 695-828)

En la última parte de los *Erga*, que sigue inmediatamente a la sección de los trabajos, nos encontramos ante múltiples dificultades. La primera consiste en determinar si hay alguna vinculación, algún nexo no solamente formal sino sustancial entre el resto del poema y esta parte, que está formada por dos distintas secciones con apariencia de meros apéndices; la segunda consiste en explicar, hasta donde es posible, las diferencias o divergencias existentes en el enfoque y en el tratamiento de los temas; [115] la tercera, en justificar el desorden

[114] Recuérdense las mismas expresiones hesiódicas al iniciarse el poema, "pues poco cuidado [o tiempo] hay de discursos y pleitos para quien en casa no tiene sustento abundante juntado en su tiempo [*sc.*, con el trabajo]" (vv. 30-2).

[115] Podemos señalar, por ejemplo, el fuerte sentimiento supersticioso que anima los vv. 724-59 y que está del todo ausente en los otros pasajes, o bien los diferentes puntos de vista con que son considerados los días: algunos útiles para los trabajos agrícolas, otros para el naci-

expositivo de algunos amplios pasajes,[116] un desorden que nos recuerda la parte final de la *Teogonía* y que, por cierto, no es peculiar de la técnica compositiva de Hesíodo, ni siquiera en momentos de escasa inspiración.

Después de varios intentos de análisis, a partir de hipótesis distintas, hemos llegado a la conclusión que los últimos cien versos de la obra han sido objeto de una abundante interpolación rapsódica,[117] la cual no consistió tan sólo en agregar versos o enteros pasajes a la originaria versión de Hesíodo, sino también en eliminar versos o grupos de versos hesiódicos, bien por olvido, bien porque no encuadraban adecuadamente en el nuevo contexto o, inclusive, porque lo contradecían.[118]

La razón por la cual tuvo lugar esta interpolación sólo al final del poema, casi seguramente en diferentes etapas o por mano de diversos autores, podría ser también múltiple: *1*) por tratarse precisamente del final de la obra, lo cual no habría provocado desajustes en el cuerpo del poema; *2*) por la naturaleza catalógica del texto, que permitía la inserción o la eli-

miento de hijos, y además, algunos positivos y otros neutros o negativos, lo cual contradice los versos finales del poema donde el autor manifiesta con mucha claridad que su interés consiste en ilustrar los días propicios para el trabajo: "Esos días [*sc.*, que he cantado] son, para los terrestres, grande ventaja; los otros variables, sin suerte, que nada conducen [...] feliz y dichoso quien, todo eso sabiendo sobre ellos, trabaje..." (822-3 y 826-7). Sobre esto último cf. Mazon, *Commentaire*, cit., pp. 150-2.

[116] Nos referimos concretamente a los vv. 724-59 y 782-821.

[117] Aproximadamente a partir del v. 724. En esto mantenemos una posición muy cercana a la de numerosos filólogos, entre los cuales citaremos a Solmsen, Diller y Fränkel.

[118] Pensamos, por ejemplo, en una doble tradición popular acerca de la influencia de un día particular sobre la actividad humana, que puede resultar fausto para una cosa e infausto para otra.

minación, relativamente fáciles, de pasajes; *3*) porque esta parte pareció constituir, tal vez, después de los consejos sobre el trabajo, una especie de agregado, de apéndice. [119]

Postulando, como hemos hecho, una múltiple interpolación del texto hesiódico en la parte final del poema —en una forma que tal vez traiga a la memoria los antiguos métodos de la filología positivista, pero que no pretende señalar la verdad definitiva—, llegamos a superar la segunda y la tercera dificultad arriba señaladas (los diferentes puntos de vista adoptados y el desorden expositivo); en cuanto a la primera, nos iremos enfrentando a ella conforme avancemos en el análisis de las partes de este trozo del poema, formulando al final un juicio conclusivo.

Por lo que toca a la estructura del amplio pasaje reconocemos en ella la presencia de dos anillos temáticos o secciones:

— La primera (vv. 695-764) corresponde a una crestomatía, parecida a la que precede la sección de los trabajos (vv. 342-82), que puede dividirse a su vez en tres partes: un primer grupo de consejos morales concernientes a las relaciones familiares y sociales (vv. 695-723); un segundo grupo de tabúes religiosos vigentes en la época de Hesíodo (vv. 724-59); y una conclusión que resume lo anterior y contiene la caracterización de la mala fama entre los hombres (vv. 760-4).

— La segunda sección (vv. 765-828) corresponde al catálogo de los días, que aparece anunciado en el mismo título del poema y que está comprendido entre una muy breve introducción y una conclusión un poco más larga. Esta última, corres-

[119] Para ello se podría pensar también en una adjunta posterior del mismo Hesíodo, que comprendiera una serie de consejos morales y un breve calendario religioso, útil para los campesinos y ya respetado por ellos. *Vid. infra*, pp. CIII y CVI-CVII.

pondiéndose perfectamente a la introducción, cierra todo el pasaje en un anillo compositivo.

a) *La segunda crestomatía: cómo evitar la mala fama* (vv. 695-764)[120]

Es éste un pasaje cuya interpretación y valoración han provocado no pocos dolores de cabeza a los estudiosos de los *Erga*, quienes a veces lo han considerado auténtico, a veces espurio, en parte o integralmente.[121] Nosotros concordamos con aquellos autores que condenan sólo la parte de la sección concerniente a las prohibiciones o tabúes religiosos, considerándola interpolada por algún rapsoda posterior a Hesíodo, influido y tal vez presionado por cierta demanda popular,[122] en un contexto gnómico cuya finalidad contemplaba la idea de la reprobación social.

Pero ahora pasamos a analizar detenidamente todo el pasaje para justificar nuestras conclusiones con respecto a la diferente paternidad de sus partes.

[120] Para la primera crestomatía, véanse *supra*, pp. LX-LXVI, vv. 286-382.

[121] Kirchhoff, Raddatz y Friedländer, por ejemplo, lo condenan todo; mientras que lo defienden en su conjunto —con la excepción de uno u otro verso, o dístico— Meyer, Mazon, Evelyn-White, Sinclair, van Groningen, Colonna, Verdenius y Schwabl. Por su parte, Wilamowitz, *Hesiodos Erga*, cit., pp. 124 s; H. Diller, en *Hesiod*, cit., pp. 272-3; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1969[3], p. 178; F. Solmsen, ed. de 1970, p. XI; W. Nicolaï, *Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg, 1964, pp. 140 ss, cada uno por motivos diferentes consideran espurios únicamente los vv. 724-59.

[122] Como señala atinadamente F. Solmsen en su edición oxoniense de la obra de Hesíodo (p. XI), al referirse en particular a la sección de los días (*vid. infra*, p. CCLVI, vv. 765-828).

El nexo que lo une a la sección de los trabajos es formal y sustancial al mismo tiempo, y se manifiesta en los versos 694-7, que reiteran prácticamente una misma idea:

> Guarda la medida: la oportunidad es óptima en todo.
> En edad conveniente, conduce una mujer a tu casa,
> cuando de treinta años mucho menos no tengas
> ni mucho más: éste es un matrimonio a su tiempo.

En estos versos, el primero de los cuales concluye la parte dedicada a la navegación mientras que el segundo da inicio a nuestra sección, se entrelazan, en un nudo que crea una elegante unidad, tres ideas afines, o mejor dicho tres aspectos distintos de una misma idea fundamental: la idea de la oportunidad. Se trata del valor de la justa medida (*metron*), de la oportunidad en general (*kairós*) y del momento oportuno en particular, referido al matrimonio y expresado por el adjetivo *horaios-horios* (vv. 695 y 697).[123]

La primera oración del pasaje citado (v. 694), aconsejando atenerse a la justa medida, parece concluir la descripción anterior del posible naufragio del barco o de la ruptura del carro agrícola por una carga *excesiva*; mientras que la segunda (v. 694), que puede referirse no sólo a la oportunidad en cuanto a peso o medidas, sino también a la oportunidad en el tiempo (es decir, al momento oportuno), constituye la última nota del motivo conductor de la sección de los trabajos —trabaja las cosas en su momento—[124] al mismo tiempo que la conexión con el siguiente consejo sobre la edad oportuna para casarse.

[123] Para una discusión filológica de los términos arriba citados, y para ulteriores consideraciones sobre el movimiento del pensamiento hesiódico véanse las notas al v. 694 (texto griego y español).

[124] Cf., *supra*, pp. LXXIV-LXXV.

Sin embargo, el pensamiento hesiódico se desglosa en el proceso de la creación poética del primer grupo de consejos (vv. 695-723) y aquel nexo proporcionado por una simple asociación de ideas, que parecía tener tan sólo el carácter de un recurso formal, adquiere también un valor sustancial, porque la idea de la medida y de la oportunidad, junto con la idea de la mala fama que se obtiene por falta de moderación y de oportunidad en las relaciones sociales, se configuran como elementos medulares para la comprensión del pasaje.

La primera serie de consejos acerca del trato social y familiar más conveniente presenta el siguiente orden: *1*) consejos sobre el matrimonio y la esposa (vv. 695-705); *2*) sobre el amigo y la amistad (vv. 707-14); *3*) sobre el trato con los demás miembros de la comunidad social (vv. 715-23) (con un pequeño mas significativo paréntesis acerca del valor de hablar con mesura). [125]

Se trata de una disposición ordenada de los temas (mujer-amigo-los demás) que nos recuerda otro pasaje gnómico de los *Erga*, seguramente hesiódico, en el cual se presentaban sucesivamente los consejos acerca del amigo, del hermano, de la mujer, en pos de quien la mantenga, y del hijo; [126] ahora bien, si es cierto que este orden no se caracteriza por una particular originalidad, el hecho de que existe, cuando hubiera podido no darse, nos parece constituir ya un elemento a favor de la fundamental autenticidad del pasaje. Mas sigamos adelante.

En el tratamiento de los primeros dos temas no es difícil notar que, al lado de expresiones algo convencionales o pro-

[125] El verso 706 está seguramente fuera de lugar y es, muy probablemente, espurio. Para ulteriores datos véase la nota correspondiente al texto griego y español.

[126] Vv. 370-8.

verbiales,[127] se desarrollan con mucha libertad reflexiones sobre el tema, se plantean hipótesis y se aclara el sentido del dicho de manera que, en general, reconocemos el lenguaje y la forma de pensar de Hesíodo. Recordamos, por ejemplo, la sucesión de eventualidades en la relación entre amigos[128] y la vigorosa presentación de la mala mujer, que, si bien posee un tono del todo popular, refleja la personalidad del poeta en la vehemencia, en la fuerza entrecortada y pintoresca de la imagen y en la novedad lexical.[129]

[127] Podemos señalar las siguientes: "la mujer, que sea cuatro años púbera, y al quinto se case" (v. 698); v. 699: "Desposa una virgen, para enseñarle costumbres virtuosas"; v. 707: "No consideres igual que un hermano a un amigo"; v. 709: "No mientas por causa de tu lengua"; v. 714: "ni en algo desmienta la mente tu aspecto".

[128] Cf. vv. 708-13: *"mas si* lo consideras, no le hagas mal tú primero... Si él te comienza o con decir una palabra *o aun* con hacer algo odioso, recuerda *pagarle otro tanto dos veces. Mas si* te guía hacia la amistad de nuevo y ofrecer enmienda desea, acepta" (después de esto, el autor introduce una consideración que tal vez estaba ya aceptada tradicionalmente, pero que él aquí hace propia).

Los elementos sintácticos que subrayamos en las citas anteriores recalcan el movimiento empeñado de la reflexión personal del poeta y aquello que, teniendo un carácter propiamente popular, es compartido por Hesíodo (véanse también nuestras observaciones, *supra*, pp. LXV-LXVI).

[129] El pasaje dice:

> Pues no consigue el hombre algo mejor que una esposa
> buena, ni otra cosa más dura, al revés, que una mala,
> de comida al acecho, que al esposo, aunque sea vigoroso,
> abrasa sin tea y a vejez inmadura lo entrega (vv. 702-5).

En él podemos observar las siguientes características hesiódicas: 1) la sucesión asindética de las expresiones cualificativas adjetivas y relativas, "mala, de comida al acecho, que al esposo... abrasa"; 2) la posición enfática de "buena" y "de comida al acecho", en principio de verso y en *enjambement* (cf., *supra*, vv. 13, 15, etcétera); 3) el

Por otra parte, el hecho de que aquí se hable de la oportunidad del matrimonio, y de lo ventajoso que es tener una buena esposa, no constituye a nuestro juicio una contradicción con respecto al pensamiento misógino de Hesíodo, testimoniado en otros lugares. En efecto, la posición de nuestro poeta ante las mujeres es ambigua [130] y con este carácter de ambigüedad se expresa plásticamente en el retrato tipificador de la mujer creada por los dioses; [131] sin embargo, nos parece que todo se aclara en un pasaje de la *Teogonía* en el cual Hesíodo, si bien reconoce de acuerdo con la tradición popular que el género femenino es un mal para los hombres, termina confesando que un mal todavía mayor lo representa huir del matrimonio y morir sin descendencia. [132] Se hace aquí evidente, por tanto, que Hesíodo acepta la institución matrimonial, aunque por fuerza, y no es contradictorio ni sorprendente, por ende, su

uso peculiar de λητίζετ'[ο], para el cual véase la nota correspondiente al texto griego (v. 702); 4) el neologismo δειπνολόχης que, por su fuerza, nos recuerda el πυγοστόλος del v. 373 y, por su significado, el v. 374 de los *Erga* y los vv. 593-602 de la *Teogonía*.

[130] Ante la joven virgen que no ha experimentado el amor, el poeta se siente conquistado, seducido; ante la madre y la buena esposa, está lleno de respeto, porque ellas cargan o han cargado el fruto de la descendencia, pero al mismo tiempo, compartiendo la visión popular, se muestra irritado porque considera que, después de todo, ellas trabajan mucho menos que el hombre y viven a expensas de éste (cf. *Teogonía*, 590-602); en fin, ante la mala mujer y esposa, Hesíodo se siente exacerbado, como quien alguna vez fue herido, y no encuentra palabras suficientemente expresivas y acuña neologismos amargos.

Cf. sobre la virgen inocente: *Erga*, 519-23 y 699-701; la esposa y madre; *ib.*, 130, 235, 244, 328-9, 399 [800 probablemente espurio]; la mala mujer; *ib.*, 373-5, y *Teogonía*, 610-2; la mujer en general, parásita y lasciva: *Teogonía*, 590-602; *Erga*, 586.

[131] *Erga*, 61-8.

[132] *Teogonía*, 602-7.

consejo positivo acerca del casamiento; en cuanto a la virgen quinceañera que resulta oportuno al hombre sabio desposar, educándola luego para que sea "a su corazón conveniente", como apuntaba el poeta en la *Teogonía*,[133] nos hace recordar la figura tierna de la virgen inexperta del amor que Hesíodo concibió con cierta complacencia en medio del cuadro de los rigores invernales.

Por lo que toca al tercer tema de la sección, relativo al trato con los demás miembros sociales (vv. 715-23), empero, nos parece reconocer claramente los rasgos característicos de la poesía de Hesíodo solamente en los versos 719-23, que tratan del valor de una lengua moderada y presentan un ejemplo correspondiente.[134]

En primer lugar, notamos un doble encabalgamiento que, como en otros pasajes hesiódicos, posee aquí un rasgo muy peculiar: el vocablo "encabalgante" trae consigo una aclaración, una explicación o un simple refuerzo, que se presentan en el mismo verso;[135] en segundo lugar, el audaz uso metafórico de "tempestuoso" que, si recurrimos al original griego,[136] crea

[133] V. 608.

[134] Sobre los dísticos 715-6 y 717-8, véanse las notas correspondientes al texto español.

[135] Es el caso de los versos 719-20, donde Hesíodo canta: "El tesoro mejor entre los hombres es una lengua / *parca*, y máxima gracia cuando con medida procede" y de los vv. 722-3: "No seas tempestuoso durante un muy concurrido banquete / *en común*; máximo el gusto y mínimo el coste."

Para este rasgo hesiódico, cf. *supra*, vv. 10, 15, 22, 81, 104, 134, 142, 288, 300, 313, 421, 429 y 683.

[136] Se trata de δυσπέμφελος, que significa literalmente "difícil de pasar" y que aparece por primera vez con Hesíodo, en el pasaje dedicado a la navegación (*Erga*, 618), donde está referido al mar. Aquí

una imagen de variadas resonancias y matices, no ajena al arte del poeta beocio; en tercer lugar, la presencia de la ejemplificación de una máxima o de una afirmación categórica del autor, que es orientadora para el sentido en que ésta debe ser comprendida y, por tanto, de tipo hesiódico (v. 721). En cuanto al contenido, aparece nuevamente el concepto de medida y oportunidad que, como vimos, constituye un principio ideológico fundamental de los *Erga,* aunque, por otro lado, es cierto que trasciende la individualidad hesiódica y corresponde a ciertos valores populares, como son aquellos que están en la base de todos los refraneros.

Ahora bien, el tema de fondo del pasaje hasta aquí considerado es que la oportunidad y la mesura son cualidades indispensables al hombre para evitar un mal juicio ajeno: [137] en concreto, para evitar aparecer ridículo entre los vecinos, al tener una esposa no conveniente (v. 701); para evitar los ru-

está referido, con mucha audacia pero también con propiedad, a la figura de un misántropo partícipe de un acontecimiento social.

[137] Para una mejor precisión conviene recordar que, en el pasaje citado, se advierte un ligero deslizamiento de los temas que, estando en un principio exclusivamente relacionados con la idea de la oportunidad = edad conveniente para casarse, con un movimiento apenas perceptible del proceso creativo, se enriquecen de nuevos matices finales, incluyendo el tema de la mala fama que constituye el resultado de un comportamiento social *inoportuno* y *desmedido,* y terminan ocupándose prácticamente sólo de esta última (véanse, sin embargo, los vv. 707, 715, 720, 722 en los cuales siguen estando presentes, en el fondo, los principios de la oportunidad y de la medida). El punto crucial del proceso de cambio se advierte en el siguiente pasaje: edad de la esposa → cualidades de la misma: virginidad (con la finalidad expresada: para enseñarle costumbres virtuosas) y que viva cerca (con la finalidad expresada: para que los vecinos no se rían de lo estúpido que es uno al casarse con una mala mujer).

Para la conservación del verso 700, véase la nota correspondiente al texto griego.

mores esparcidos por un amigo rechazado o bien propalados por quienes ven que uno no es constante en sus relaciones y afectos (v. 713), o que se mueve entre excesos (vv. 715-6), o que ama hablar mal del prójimo (v. 721), o que es irascible e intratable, inclusive en situaciones agradables como lo es, por ejemplo, un banquete (vv. 722-3).

Este mismo interés para que se evite la mala fama o reprobación social [138] aparece también, como veremos, en la conclusión de la crestomatía (vv. 760-4) que se inicia diciendo: "Así obra, y de la terrible fama de los hombres escapa", pero no se manifiesta nunca abiertamente en la serie de prohibiciones supersticiosas (vv. 724-59) que a nuestro juicio constituye, como ya señalamos arriba, [139] un pasaje espurio sujeto a ulteriores interpolaciones.

En verdad, el fin manifiesto de este segundo grupo de consejos es poner sobre aviso respecto de aquellas trasgresiones [140] que ocasionan una "suerte funesta" y suscitan la ira y el castigo divinos, mas *nunca* la mala fama de los hombres. Y si bien es cierto que la inobservancia de las prohibiciones lleva consigo la condena por parte del cuerpo social que impuso aquellas normas y, por ende, la mala fama del trasgresor, resulta por lo menos extraño y sorprendente: *1*) que jamás se aluda a ella en la sucesión de los consejos, donde se men-

[138] No está por demás recordar aquí que Reprobación Social (*Némesis*), junto con Respeto [Social] (*Aidós*), era una divinidad que Hesíodo reconocía aún conviviente con los hombres de la quinta edad, a él contemporáneos, y que podía constituir un freno a la peligrosa conducta, injusta y violenta, de aquéllos.

[139] P. LXXXV.

[140] Usamos aquí conscientemente el mismo vocablo que aparece en el último verso del poema, que consideramos espurio, porque, tal vez, el autor de aquél fue el mismo que interpoló el presente pasaje.

ciona sólo la íntima y directa relación entre el trasgresor y los dioses ofendidos o las potencias mágico-religiosas, no mejor definidas, que residen en ciertos objetos y actos, y *2*) que la mayoría de los actos vetados no se realicen necesariamente en presencia de un público no familiar y, por tanto, no prevean la posibilidad de testigos humanos que propalen juicios negativos en el seno de la comunidad social. [141]

Es posible pensar, al respecto, que la sociedad considerara abandonado por los dioses y empezara a hablar mal de él, acusándolo de haber cometido trasgresiones, al hombre al que se viera acosado por algún mal, sujeto a una "suerte funesta", ya que ésta no le tocaría sin razón; por consiguiente, no sería necesario que la transgresión se cometiera públicamente. [142] Sin embargo, nos parece que los consejos expuestos por Hesíodo a fin de que se evite la reprobación pública (vv. 700-23) descansan sobre el supuesto de la relación directa entre un hombre y los otros miembros de la sociedad, pero no entre un hombre y los dioses u otras "potencias", y no consideran, por tanto, aquellos actos que son juzgados negativamente

[141] Por público entendemos aquí a las personas ajenas a la misma familia, que se supone tengan menos intereses comunes que defender. En realidad, las únicas acciones seguramente "públicas" del pasaje están señaladas en los vv. 742-3, 746-7 y 755-6.

[142] Además, este razonamiento se apoyaría en principios ya presentados como hesiódicos: por ejemplo, la necesidad de dar a conocer todo cuanto es posible a fin de que se pueda actuar conforme la voluntad divina y salir con bien en la vida (cf. nuestra introducción a Hesíodo, *Teogonía*, cit., pp. CLXII, CLXV-CLXVI), y la responsabilidad que cada quien tiene para con sus actos (cf., pobreza o bienestar o mala fama); y contrastaría con los vv. 717-8: "no oses nunca la funesta pobreza, que al alma desola, reprochar a un hombre: *es don* de los beatos siempre existentes", que consideramos poco o nada acordes con la mentalidad de Hesíodo.

sólo por señalamiento previo de la divinidad, que envía una suerte funesta para el trasgresor.

Es por esto que advertimos una discrepancia entre los principios que soportan los pasajes 695-723 y 724-59.[143] Pero, además, este último presenta una serie de elementos que nos parecen ajenos a la técnica compositiva y al estilo de Hesíodo y que, como tales, nos aconsejan condenar el trozo como espurio.

En primer lugar, se repite con cierta monotonía una composición dística (es decir, por grupos de dos versos) que es generalmente evitada por nuestro poeta y frecuente, por el contrario, en los pasajes catalógicos espurios.[144]

[143] Otro tipo de contradicción o disonancia entre los dos pasajes, señalada por muchos autores (entre ellos, Wilamowitz, Burn, Diller y Solmsen), es la que existe entre el profundo sentimiento religioso de Hesíodo, que anima toda su obra, y la superstición manifiesta en cada verso de los tabúes (724-59). Nosotros no pensamos que Hesíodo no hubiera podido hacer una lista de tabúes (pues, en cuanto a aspectos supersticiosos del poeta, bastaría señalar su adopción de los vocablos "metafóricos", de origen popular, que se discuten en la nota española a los *Erga*, 524), pero afirmamos que no la habría hecho como la que tenemos, sin insertar consideraciones suyas que rescataran en parte a las figuras divinas que allí aparecen, y sin acoplar mejor el trozo con los pasajes contiguos.

En cuanto a la eventual objeción de que valdría la pena de considerar hesiódicos estos tabúes si es cierto que pertenecen al tiempo y a la sociedad en que vivió el poeta y que lo inspiraron (¡una manifestación de sociologismo literario barato!), respondemos que esto sería metodológicamente incorrecto porque, en la relación necesaria entre Hesíodo y su tiempo, debemos reconocer los elementos que son comunes y los que son diferentes, so pena de perder en una amalgama indistinta la personalidad del poeta, como hombre también de su tiempo.

[144] En la crestomatía que se inicia con el verso 342 de los *Erga* existen también algunos dísticos formularios aparentemente sueltos, pero

En segundo lugar, el último verso o el último hemistiquio explican la prohibición de forma siempre escueta, somera y tradicional, cuando no formularia.[145] ¡Estamos muy lejos de aquella libertad hesiódica que introducía el producto de sus reflexiones en cualquier contexto, por muy consagrado que estuviera por la tradición!

En tercer lugar, las prohibiciones se suceden con el mayor desorden,[146] un desorden tal que hace vanos los esfuerzos realizados por algunos autores, como Verdenius, para encontrar una cierta continuidad de asociación entre ellas.[147] En

Hesíodo los introduce con oportunidad o bien los comenta después en forma variable.

La sucesión de prohibiciones en nuestro pasaje es la siguiente: vv. *724-6*, *727-8*, *729-30*, *731-2*, *733-4*, *735-6*, *737-9*, 740-1, *742-3*, *744-5*, *746-7*, *748-9*, *750-1/2* (tal vez, con el v. 752 interpolado), *753-5* (con *enjambement*), *755-6*, *757-9*. Están subrayados los grupos de tres versos.

145 Cf. los vv. 734, 745, 749, 750, 751, 752, 754, 756, 758 y 759.

146 Como reconocen muchos autores. Cf., por ejemplo, Mazon (*Commentaire*, cit., p. 143), quien, sin embargo, considera auténtico el pasaje.

147 Considerando interpolados los vv. 737-41, Verdenius ("Aufbau", cit., pp. 152-3) reconoce los siguientes nexos entre las partes de este pasaje: libar = beber → orinar → órganos sexuales → fecundación después de un banquete → cortar uñas en un banquete → poner un objeto *sobre* otro [¿en un banquete?] → corneja posada *sobre* una casa → tomar comida o bebida *de* calderas → niño *sobre* un objeto inamovible / hombre no hombre (viril) → bañarse en un baño de mujeres [¿hace un hombre no hombre?] → escarnio de los misterios [¿frecuentados por mujeres?] [sigue vigente la idea mujer/baño] → orinar y defecar. Como se ve, el tipo de asociación propuesto por Verdenius es del todo exterior, además de arbitrario, y no corresponde al tipo de pensamiento asociativo, denso en contenidos, que caracteriza a Hesíodo.

El mismo estudioso, en otro ensayo ("L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis", cit.) definía este tipo de asociación de ideas como "el elemento vivificador, siempre

efecto, si por un lado algunos nexos, que se han sugerido, son realmente poco convincentes y jalados por los pelos, por otro lado la continuidad vislumbrada nos parece arbitraria y el orden reconstruido sólo uno de los posibles, además de que la técnica compositiva por asociación de ideas no es peculiar de Hesíodo sino de la época en que Hesíodo y sus sucesores vivieron.[148] En fin, aunque admitamos la existencia de varias interpolaciones del texto original, que alejan entre sí los pasajes en otro tiempo contiguos,[149] resulta difícil comprender, por ejemplo, por qué los variados consejos acerca de cómo y dónde se debe orinar no están juntos (vv. 727-32 y 757-9) y por qué los sacrificios ardientes del verso 755 no están asociados con las libaciones de los versos 724-6 o con el banquete en honor de los dioses citado en los versos 736 y 742.

Por último, señalamos la falta de cualquier nexo explícito, o siquiera alusivo, entre este pasaje de los tabúes y el final conclusivo de todo el pasaje, que le sigue inmediatamente,[150] en

inspirador, y que estimula la construcción a renovarse" (p. 345); todo lo contrario, pues, de lo que vemos en el pasaje de los tabúes y muy pertinente, al revés, para explicar el nexo existente entre los versos 694 y 695 ss, que son seguramente de Hesíodo. Una conclusión lógica nos parece ser, pues, la siguiente: el principio de composición por asociación de ideas es muy común en la época arcaica, pero la bondad del resultado depende exclusivamente de la fuerza creadora, de la intensidad de los sentimientos y de la habilidad del poeta. En la primera crestomatía de los *Erga* (v. 342 ss) y en el verso 694 ss, por ejemplo, tenemos a Hesíodo; en este pasaje 724-59, Hesíodo está ausente.

148 Como señalamos en la nota anterior.

149 Por ejemplo, los versos 740-1 que son un doblete de los versos que preceden.

150 Vv. 760-4.

Por el contrario, en los versos 695-701, vemos cómo Hesíodo es capaz de crear nexos sutiles entre partes aparentemente desligadas. Allí,

el sentido, por ejemplo, de que los hombres reprueban las faltas cometidas en relación con los dioses.[151] Aquí nos sorprende y desconcierta el hecho de que Hesíodo, si se trata de él, haya querido ahora desaparecer improvisamente detrás de la tradición popular, renunciando al ejercicio tan suyo de propalar la verdad, esto es, *su* verdad, acerca de las cosas y explicando la razón de las prohibiciones con argumentos un tanto "misteéricos".[152]

El tono, el estilo y la inspiración poética cambian de pronto, por el contrario, en los cinco versos finales de la sección (760-4), que son congruentes con el pasaje 695-723 y que poseen el carácter de una conclusión en forma de compendio, análoga y diferente a la vez al final de los demás catálogos y crestomatías de los *Erga*.[153] El tono es ahora elevado, la inspiración vivaz y el lenguaje preciso y sugerente: en estos versos reconocemos sin duda alguna el estilo hesiódico.

Propio de Hesíodo es el carácter compendioso y conclusivo, mas no formulario ni banal, de este final que inicia con una expresión ya presente en el poema;[154] hesiódica es la amplia explicación causal del consejo inicial: "de la terrible fama de los hombres escapa", que es del todo original ya que no está

de la idea de la oportunidad se pasa inadvertidamente a la idea de la mala fama: "conveniente" (695) / "en su tiempo" (697)... "risible a vecinos" (701).

[151] El verso 706, que podría contener esta alusión, está desplazado, lo cual nos parece una prueba de su interpolación. Si hubiera precedido al pasaje de los tabúes, en el texto de Hesíodo, no habría habido motivos para que fuera cambiado de lugar.

[152] Véanse, en particular, las fórmulas: "Antes, evítalo" (v. 734), "por eso es dada una suerte funesta" (745), "hay un castigo... por eso" (754-5), etcétera.

[153] Cf. vv. 381-2 y 822-7.

[154] Cf. *supra*, vv. 35 y 382.

sugerida por ningún elemento anticipador; hesiódicas son la sucesión de cortas frases atributivas con paralelismos y antítesis; [155] la reiteración del nombre y de la raíz de "fama", que deja su huella en cada verso; [156] la metáfora trasparente y feliz de los juicios negativos de la gente (que son males innecesarios en la vida de uno), los cuales son cargados sobre las espaldas como en una alforja; y, por último, muy hesiódica es la repentina transformación de un objeto común en sujeto divino, a la que ya habíamos asistido en el caso de Eris-Lucha, de Aidós y Némesis, de Horkos y Dike-Justicia. [157]

Éste es el autor del poema de los *Erga* y en este pasaje, que a nuestro juicio va unido directamente a los vv. 695-723, reconocemos los rasgos ideológicos y estilísticos de Hesíodo: la divinización de una realidad social, que es importante que el hombre reconozca como trascendente, pero ante la cual él tiene opción y responsabilidades; y un tipo de desarrollo compositivo, no tan genérico como la simple asociación de ideas o la continuidad de la asociación que Verdenius considera peculiar del poeta beocio, sino más específico y original, aun cuando no nos atrevemos a definirlo exclusivo de Hesíodo. En él, el pensamiento es constantemente activo y presente y se desarrolla por sendas a menudo imprevistas, llegando empero a resultados

[155] Como señala Wilamowitz, ed. cit., p. 129. Las mismas características aparecen en la primera crestomatía del poema (vv. 342-82) y una análoga contraposición de conceptos: fácil-difícil (v. 762), se encuentra también en el verso 292.

[156] Cf., por ejemplo, *Erga*, 308-16 y 382 (trabajo), 317-9 (vergüenza), 345-9 (vecino), 354-8 (don).

[157] Cf., respectivamente, los vv. 11-24, 200, 219, 220 y 256. Sobre la personificación de la fama Wilamowitz ofreció una muy buena explicación, relacionándola con el pasaje de Eris-Lucha: "[Hesíodo] reconoce [en ella] un poder activo más fuerte que el hombre" (*Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin, 1931, p. 18).

que se integran siempre en una textura coherente, reflexiva y personal de ideas y valores, de opiniones y creencias.

Esta segunda crestomatía de los *Erga* se relaciona con el resto del poema, tanto en el aspecto de su estructura formal como por su contenido. En efecto, por un lado constituye un contrapeso a la primera y enmarca la sección de los trabajos en un conjunto de máximas cuya finalidad general es proporcionar a los hombres los elementos para poder conducir una vida tranquila y respetable; [158] por otro lado, completa y precisa el mensaje contenido en aquella primera colección de normas y vuelve a considerar algunos conceptos ya apuntados en otros lugares del poema.

El objetivo de la primera crestomatía era enseñar cómo se puede obtener y conservar el bienestar, que constituye en la vida un éxito acompañado por el mérito y la gloria, como señala el poeta en el verso 313. Pero la segunda agrega que no basta el bienestar para conquistar una buena fama y gloria, y tal vez para provocar una envidia saludable y estimulante entre los demás, sino que se debe cuidar también de tener un trato social humano y oportuno. Ahora el poeta parece aclarar que el bienestar *sin gloria,* que sí existe porque quien lo ha conquistado es superficial en sus relaciones sociales, chismoso, tonto o violento, no proporcionará ninguna satisfacción, ningún provecho social. Será un bienestar, pues, que beneficiará sólo al vientre, [159] y nunca, automáticamente, permitirá gozar del apoyo de un amigo, de la aprobación de los demás, de las ventajas de un banquete realizado en común. Para gozar de

[158] La sucesión sería: primera crestomatía (vv. 342-82) —sección de los trabajos (vv. 383-694)— segunda crestomatía (vv. 695-764).

[159] Parafraseamos aquí conscientemente el contenido del verso 26 de la *Teogonía,* pero sin desvirtuar, a nuestro juicio, el pensamiento del poeta.

estos bienes, cuyo valor se vislumbraba ya en la primera crestomatía del poema,[160] no basta cuidar del peso, de las medidas y del momento oportuno para con los otros miembros de la comunidad, sino también del trato humano que se les da a éstos. Sólo de esta manera el hombre podrá disfrutar de la tranquilidad que le procuran una discreta situación económica y la ausencia de chismes y de juicios desaprobatorios con respecto a él.

Un segundo elemento que nos permite relacionar este pasaje gnómico con lo que antecede es la reaparición, no reiterativa y mecánica sino *integrativa,* de los conceptos de fama y de reprobación social, que son también realidades sociales y que estaban presentes, respectivamente, en el proemio y en el mito de las cinco razas humanas.

Con respecto a la fama ya Walcot[161] había apuntado la relación existente entre el proemio y esta crestomatía, y nosotros seguimos ahora, en parte, su ejemplo.

La fama sigue importando mucho a nuestro poeta, del mismo modo que a Homero y a muchos otros autores de la época arcaica de Grecia: un hombre sin fama —se desprende del proemio a los *Erga*— [162] está en el extremo polo negativo de la condición humana, como el fuerte derribado, el soberbio "encogido" y el muy claro disminuido. Pero Hesíodo profundiza aquel concepto inicial y demuestra que no sólo el anonimato es negativo, como afirmaba la ética aristocrática difun-

[160] Cuando el poeta, intérprete de la tradición, cantaba: "Confianzas y desconfianzas pierden igual a los hombres" (v. 372), o cuando se preocupaba por una buena relación con el vecino: "para que... lo encuentres seguro" (v. 351), o entre amigos (?): "al que se acerca... tú acércate" (v. 353).

[161] *Hesiod and the Near East,* Cardiff, 1966, pp. 83 ss.

[162] Vv. 3-7.

dida en los poemas homéricos y aceptada en el proemio, sino que también la mala fama es negativa; una fama que no concierne ya únicamente a los héroes mas es posesión común de los hombres que viven en sociedad.

Ahora bien, ¿por qué Hesíodo señala cómo evitar la mala fama y no, directa y positivamente, cómo obtener una buena fama? ¿Por qué su punto de partida es tan antiépico? La respuesta a estos interrogantes se encuentra, a nuestro parecer, en el ambiente en que vivió nuestro poeta y que influyó sobre él. En su alrededor, la realidad le mostraba el predominio de la envidia mala y de la mala fama, y el fuerte individualismo que albergaba en aquellos pequeños propietarios beocios de la época oscura, y que no había encontrado aún su contrapeso en una organización política constituida para beneficiar igualmente a todos sus componentes activos, impedía el reconocimiento abierto de los méritos ajenos, ya que éstos no redundaban en beneficio propio. Por esta razón la idea dominante en Hesíodo es la "mala fama"; y también porque los consejos para evitar el mal (ya que la mala fama es un mal evitable) abrían un campo de acción más accesible para sus contemporáneos, que el de conquistar la fama buena y la gloria.

Pero ¿en qué consiste esta mala fama? ¿No es tal vez lo mismo que Némesis, o Reprobación Social, aquella divinidad que Hesíodo presentaba aún conviviente con los hombres de la quinta raza? Se trata evidentemente de la misma cosa, sólo que en aquel relato mítico nuestro poeta enfatizaba su aspecto positivo, el bien que la reprobación de las malas acciones procuraba a los hombres, señalando el camino correcto de la justicia, mientras que ahora considera su aspecto negativo, es decir, el mal que cada individuo sufre por su trato y su falta de consideración hacia los demás, impidiéndole gozar plenamente de los bienes adquiridos.

He aquí nuevamente a Hesíodo que, siempre atento a la realidad de su mundo y siempre aprendiendo de ella, reflexiona y profundiza su mensaje, viendo de cada aspecto de aquella realidad una y otra cara, no solamente la que consagra la tradición poética sino también la que manifiesta la vida misma en su acontecer diario.

Habiendo reconocido una vez más la presencia de Hesíodo en este pasaje gnómico relativo a la "mala fama", nos queda por considerar si con él terminaba el poema.

El problema no es de fácil solución o, mejor dicho, no se puede resolver con absoluta objetividad. Walcot sostiene, por ejemplo, que con la nueva personificación divina de la Fama se cierra en anillo el poema de los *Erga* que empezaba con otra divinidad —la buena Lucha—, no considerada antes en la *Teogonía*.[163] Ésta es una hipótesis posible, pero no nos convence.

La fama representa un elemento importante mas no sustancial de los *Erga*, además de que, en el final compendioso de la crestomatía, no se manifiestan otros elementos que permiten relacionar en un todo las partes del poema. El carácter sintético de este final logra unir entre sí *únicamente* los últimos consejos sobre el buen trato social, mientras que un final coherente de todo el poema se encuentra sólo al término del catálogo de los días. Éste nos parece ser un verdadero final hesiódico para los *Erga*.

Es probable entonces que aquel catálogo de los días concluyera el poema original, ligándose de forma bastante natural, como veremos, con la sección de los trabajos, y que la crestomatía para evitar la mala fama representara, más bien, una

163 Cf., *supra*, n. 161.

idea tardía del poeta o la inserción posterior de un canto compuesto por él con anterioridad a los *Erga*.

b) El catálogo de los días (vv. 765-828)

Esta última sección es considerada apócrifa por una gran parte de los modernos exegetas de Hesíodo, como ya señalamos,[164] pero en la antigüedad nadie dudaba de su autenticidad y en todos los manuscritos aparece el título completo de la obra: *Los trabajos y los días*.

Nosotros pensamos que el pasaje está abundantemente interpolado, pero que originalmente había sido creado por el mismo Hesíodo como final para su poema, ya que aquí y allá encontramos formas expresivas e ideas que son peculiares de nuestro autor. En particular, como ya afirmaba P. Mazon,[165] el principio del catálogo (vv. 765-79) y su parte final (vv. 822-7, con excepción del v. 828) presentan las características estilísticas del poeta, y el pensamiento se desarrolla en ellos con gran coherencia, en sí y en relación con el resto del poema.

Primeramente, nos encontramos con la figura de Zeus, exaltada como la divinidad "sapiente" de la cual procede todo aquello que es importante para la vida humana y, sobre todo, el orden que debe privar en la tierra (aquí, los días en los que conviene realizar los trabajos); Zeus, que permite que exista una "grande ventaja" para los hombres, que es bondadoso, con tal que los humanos reconozcan y acojan su ley.[166] Un dios, éste, cuya ecuanimidad, poder y justicia y cuya benevolencia

[164] *Vid., supra*, pp. XIV s.

[165] *Commentaire*, cit., p. 151.

[166] Cf. los vv. 768-9: "Éstos, pues, son los días que vienen de Zeus sapiente / cuando, discerniendo la verdad, la gente la acoge."

hacia los hombres que respetan el orden por él establecido en el mundo se habían manifestado reiteradamente a lo largo del poema. [167]

Y además, nos encontramos con la presencia del poeta que es profeta de Zeus y que manifiesta a los hombres la "verdad" de las cosas, [168] que pocos conocen y que él aprendió por inspiración, pero también porque meditó "lo que después y al fin mejor sea". [169]

Esta relación entre el poeta y la máxima divinidad olímpica, entre el orden vigente en el mundo de la naturaleza animal, vegetal y humana, y el hombre que, habiendo reflexionado, lo ha "descubierto" y se le adapta armónicamente; esta relación, decíamos, constituye el fundamento sobre el cual se levanta el poema de los *Erga,* incluyendo su parte final dedicada a los días, y no creemos que un interpolador, por muy hábil e inteligente que fuera, la habría mantenido en sus versos con tanta coherencia. [170]

En segundo lugar, reconocemos también aquí —en los versos seguramente hesiódicos—, como en el resto del poema, el interés del autor por el trabajo, [171] que es la base de la vida y el camino de la justicia para quienes tienen que conquistarse el favor de la relación con los dioses, ya que no lo poseen por herencia como los reyes.

[167] Cf., *supra,* vv. 3-9, 18-9, 36, 47-58, 99, 105, 121-6, 138-9, 158 ss, 169, 180 ss, 225-9, 238-47, 256 ss, 267-9, 273, 276 ss, 333-4, 379, 465-6, 488, 564-5, 626 y 676, 638, 668.

[168] Cf. vv. 708, 814-9, 824 y 826.

[169] *Erga,* 294.

[170] Porque ciertamente el nombre de Zeus y los señalamientos de la verdad, que aparecen en este catálogo de los días, no son meras fórmulas tradicionales. Mazon señala con agudeza: "Los arregladores cosen con las palabres, no con los sentimientos" (ed. cit., 1928, p. 84).

[171] Cf. los vv. 766-7, 773, 775 y 827.

Por lo que se refiere a indicios estilísticos, podemos señalar, en las partes auténticas del catálogo, la presencia de un orden en la sucesión de los versos y de los días recomendados, la brevedad seca pero densa de significado de los versos finales (826-7), la sucesión asindética de las adjetivaciones en el verso 823, la creación, o elección eventual en el rico acervo de las máximas populares, de un verso (825) sumamente expresivo y sugestivo, la reintroducción de una fórmula como "grande ventaja", que es muy cara a Hesíodo [172] si bien no es extraña a la literatura didascálica.

Esto es lo que encontramos en el principio y en el final del catálogo de los días, y tal vez, en medio, subsisten otros versos originalmente hesiódicos [173] que, sin embargo, están desligados entre sí y sumergidos en un contexto ajeno cuya característica principal es el caos.

El desorden, allí, lo invade todo: el argumento (nacimiento de niños, trabajos relacionados con la tierra o con los animales), los principios compositivos (orden numérico o asociación elemental de ideas y números) y la incoherencia con el final que pretende resumir el conjunto de los días favorables mientras que, antes, se habían señalado días buenos y malos indistintamente.

Con respecto a esta parte no se puede decir nada seguro; y quien intentó discernir lo que era auténtico y lo que no lo era, como por ejemplo Mazon [174] y también nosotros, en un principio, se dio cuenta de que no llegaba a ningún puerto seguro.

[172] Cf. *Teogonía*, 871 y *Erga*, 346.

[173] Vv. 776-9, 780-1, 805-8, 814 y 817-8. Para mayores detalles, véanse las notas correspondientes a los versos en el texto español y la nota al pasaje 765-828.

[174] Véanse, al respecto, sus intentos en *Commentaire*, cit., pp. 151-3 y la manifestación de su escepticismo en la edición de 1928, p. 79, n. 2.

Mejor será, entonces, concluir diciendo que este catálogo de los días había sido concebido por Hesíodo, como parecen manifestar los versos finales, para señalar los días favorables para el trabajador dichoso que quisiera seguir los consejos proporcionados a lo largo de todo el poema. Antes, nuestro poeta había señalado tan sólo la estación o, cuando mucho, el mes oportuno para trabajar en el campo o en el mar; ahora, señala también los días oportunos, pero de forma no exhaustiva, brevemente, tan sólo para cumplir bien con su tarea didascálica con relación a los campesinos que estaban, quizás, desorientados por el sinnúmero de versiones sobre lo que era nefasto o propicio. Aquí, para él, era importante poner un orden, siquiera mínimo, en el caos existente, como había hecho en la *Teogonía* con respecto a las genealogías divinas; frente a una realidad en la cual "cada quien un día distinto alaba, mas pocos entienden", Hesíodo comunica los frutos de su conocimiento inspirado y señala aquellos días que de veras son "madres", es decir, bondadosos y propicios para los hombres y sus trabajos. Pero su intención será traicionada, luego, por los rapsodas interpoladores que volverán a introducir en la obra aquel caos que operaba en la realidad de sus tiempos.

Concluyendo ya nuestro análisis de los *Erga*, podemos decir que la lista de los días favorables para el trabajo seguía, a nuestro juicio, la sección dedicada a los trabajos mismos, cuando menos en una primera redacción de los *Erga*, y terminaba, con su hermoso final, todo el poema. Entonces, el nexo entre los contenidos se nos manifiesta de pronto y el elemento de unión entre las partes está representado por los versos 765-7 que preceden al verdadero catálogo y que fusionan el señalamiento del día oportuno con el trabajo mismo: "enseña a los siervos [una presencia, ésta de los siervos, que se daba

también en la sección de los trabajos agrícolas [175]] que es el último del mes el mejor para examinar los trabajos y repartir la ración".

En un segundo momento, empero, es posible que Hesíodo quiso insertar una serie de consejos sobre un aspecto del trato social que antes había en cierta forma desatendido (vv. 695-723 y 760-4) y que consideraba importante para tener una vida verdaderamente tranquila y feliz, dentro del marco de las posibilidades humanas. Pero no lo relacionó íntimamente con la primera crestomatía del poema, bien porque veía que su finalidad era en parte distinta, ya que se aconseja cómo obtener un bienestar social evitando la pública reprobación, y no un bienestar puramente económico, bien por razones de orden estructural, es decir, para poder engarzar la sección de los trabajos entre dos conjuntos de máximas y respetar de este modo aquel principio de correspondencia entre las partes que era propio de la técnica de composición oral y que Whitman, por ejemplo, reconoció ampliamente en la *Ilíada*. [176]

Ésta es sólo una hipótesis que no logra, sin embargo, satisfacernos plenamente porque podría argumentarse también, a la inversa, que es el catálogo de los días el verdadero apéndice del poema. Lo que, de cualquiera forma, nos parece casi seguro es el hecho de que una de las dos grandes secciones de la parte final de los *Erga* constituye una inserción tardía del poeta.

CONCLUSIONES

Sobre la poesía de Hesíodo se ha dicho con propiedad: "procede de himnos religiosos, de poesías cresmológicas, de oráculos,

[175] *Vid., supra,* los vv. 459, 573, 597, 607-8.

[176] C. H. Whitman, *Homer and the heroic tradition,* Cambridge, Mass., 1958.

de improvisaciones en reuniones sociales, de entretenimientos populares. Pero lo que tiene de admirable es que ha sabido fusionar estos elementos diversos, de modo que, con ellos, ha formado obras que poseen su propia unidad y su fisonomía distinta. Esta adaptación o esta combinación creadora fue concebida y realizada por un hombre cuyo carácter personal ha quedado fuertemente impreso en su obra." [177]

Nuestro interés ahora consiste en llegar a una comprensión unitaria del poema de los *Erga*, por encima de la aparente heterogeneidad de los bloques temáticos que lo componen, y en proporcionar el mayor número de elementos para que se pueda tener una imagen densa y acabada de la rica personalidad del autor, de sus intereses y finalidades y del proceso especulativo y creador que lo caracteriza en esta obra, evitando, sin embargo, cualquier definición demasiado fácil y tajante del tipo: "Hesíodo es esto y esto otro".

En seguida resumiremos nuestras observaciones sobre la estructura y el contenido de los *Erga*, que han quedado esparcidas en la anterior exégesis del texto, a fin de tener ante los ojos el poema en su conjunto y poder de allí encaminarnos a la etapa conclusiva de nuestra interpretación.

El proemio de la obra (vv. 1-10), en el cual se exalta el poder y la justicia ecuánime de Zeus y que finaliza introduciendo el contenido del poema, es seguido por un primer anillo cuyo tema fundamental es el trabajo (vv. 11-105). En él distinguimos tres partes: *1*) la alegoría de las Luchas (vv. 11-26), que contiene la primera verdad del poema: existe una Lucha buena para los hombres; *2*) una exhortación a Perses (27-41); *3*) el mito de Prometeo y Pandora (42-105), que

[177] M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, I, Paris, 1910³, p. 469.

encierra la segunda verdad de Hesíodo: la necesidad imprescindible de trabajar, y que contiene tres implicaciones: *a*) la inevitabilidad de algunos males; *b*) la responsabilidad humana y la esperanza; *c*) el poder divino, superior de Zeus.

El segundo anillo (vv. 106-285) tiene por tema la injusticia y la justicia y se desarrolla en dos partes: *1*) el mito de las cinco razas humanas (106-201), que contiene la tercera verdad hesiódica: la violencia arruina a los hombres; *2*) una sección paradigmática y exhortativa acerca de la justicia y la injusticia (202-85), que presenta la cuarta verdad, complementaria de la tercera: la justicia es la norma de la vida humana, y que comprende el primer núcleo fundamental del poema, relativo a la justicia (270-9).

En este segundo anillo se profundizan también las implicaciones contenidas en el primero.

El tema del tercer anillo (vv. 286-382) está constituido por las piedras miliares del camino hacia el bienestar y contiene el segundo núcleo fundamental de los *Erga*: el trabajo consciente (286-302). Las piedras miliares son: *a*) el trabajo (303-335); *b*) la piedad hacia los dioses (336-41), y *c*) las buenas normas de la conducta individual en la vida social, cuyo principio rector es la mesura y que representan una verdadera crestomatía. En esta sección el poeta deja vislumbrar el nexo existente entre trabajo y justicia (320-34) y presenta el desdoblamiento conceptual del trabajo que es, por un lado, negativo, y por otro lado, positivo.

El cuarto anillo del poema (vv. 383-694) contiene el tema de los trabajos en el campo y en el mar, y presenta la quinta verdad de Hesíodo: los trabajos deben ser oportunos para que tengan buen éxito. En él, nuestro autor recuerda aquello en que comúnmente no se piensa, o no se piensa con tiempo, y lo que debe ser evitado.

El quinto anillo (vv. 695-764, con exclusión de los vv. 723-59) representa la segunda crestomatía del poema, cuyo tema es: cómo evitar la mala fama, o reprobación social, a fin de conducir una vida serena.

En fin, el sexto y último anillo de los *Erga*, que ha sido abundantemente interpolado (vv. 765-828), tiene por tema los días favorables para el trabajo y presenta la verdad sobre ellos (la sexta verdad hesiódica).

Ahora bien, de la conjugación de estas partes o anillos temáticos del poema se desprenden una serie de enseñanzas que Hesíodo quiere difundir entre los hombres, porque los *Erga* en efecto, siendo un tipo de discurso parenético, poseen un carácter fundamentalmente didascálico. Todas esas enseñanzas se fundan en el supuesto de que, cuando se comprende qué es el bien, es más fácil realizarlo.

Una primera enseñanza, fundamental, es que Zeus ha dado a los hombres una forma específica de vida; de acuerdo con el respeto o el desentendimiento que los mortales tengan de ella, el dios los premiará con el bienestar, la abundancia de bienes y la paz o los castigará con las guerras, las enfermedades, el hambre, la esterilidad y muchos otros males sociales que los llevarán paulatinamente a la destrucción y a la desaparición física como raza.

Una segunda enseñanza está representada por la revelación de que los hombres son responsables de su propia suerte, y no los dioses. En efecto, ellos tienen opción, dentro de las limitaciones que son propias de su naturaleza mortal y del destino de trabajo que les viene de Prometeo y de su engañosa actuación respecto de Zeus, para atenerse a la ley divina de la justicia o para violarla. Conociendo la verdad acerca de las normas que rigen el mundo, los hombres empiezan a actuar conscientemente —pues la ignorancia lleva un estado natural de

inconsciencia— y, por ende, con plena responsabilidad respecto de las consecuencias de sus acciones.

Una tercera enseñanza es que todos aquellos que cumplen con la función que les ha sido asignada por los dioses, "por suerte" (v. 314), actúan conforme a la justicia y, por ende, respetan su dignidad humana: los reyes-jueces, descendientes de Zeus, administrando bien la justicia entre los "ciudadanos", y los campesinos, dedicándose oportunamente al trabajo (pues éste constituye su única forma de vida o recurso vital) y esforzándose por superarse unos a otros en el duro camino de la prosperidad.

Una cuarta enseñanza consiste en señalar la presencia, decretada por Zeus, de la Lucha buena que impulsa a los hombres hacia una recíproca emulación en el trabajo. Hesíodo desmantela así la creencia, padecida por los mortales, de que existe sólo la Lucha antagónica y destructiva cantada en los poemas épicos. [178]

Una quinta enseñanza es que el trabajo es una necesidad inevitable para el hombre, después del engaño a Zeus perpetrado por Prometeo, y presenta un aspecto negativo que todos conocen: la "dura fatiga", pero también un aspecto positivo, porque proporciona el favor y el querer de los dioses (v. 309) y la riqueza, a la cual "mérito y gloria acompañan" (v. 313), además de ennoblecer todos los sentimientos a los que se acompaña.

[178] Se trata, por ejemplo, de aquella Lucha (*Eris*) que Aquiles llevó a cabo contra Agamenón, primero, y luego contra Héctor, el baluarte de Troya, y en la cual perecieron muchos aqueos y troyanos. Sobre la consciente contraposición hesiódica de la Lucha buena a la tradicional Lucha de los poemas épicos, véase, principalmente, H. Munding, *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt am Main, 1959, quien ha llevado, empero, todo el problema a conclusiones excesivas.

Una sexta enseñanza es que el trabajo ejecutado a ciegas, sin descanso, no es propio del hombre libre. No es una vergüenza, pero sí una desgracia. Tal, por ejemplo, es el trabajo de los *thetes* y de los esclavos, que no puede conducirlos nunca al bienestar ni a la riqueza. Por el contrario, el hombre libre que trabaja su tierra podrá lograr el bienestar, empeñando sus energías *oportunamente*.

Una última enseñanza fundamental está constituida por el señalamiento de que no basta conquistar honestamente el bienestar para sí, si no se sabe cómo mantenerlo y aumentarlo, y cómo disfrutarlo en el seno de la sociedad. Por ello, es menester guardar las mejores relaciones posibles con los dioses, venerándolos según conviene, y con los hombres, no ofendiéndolos ni aislándose de ellos, pues la vida de los hombres es también vida social.

Naturalmente el poema de los *Erga* contiene otras numerosas enseñanzas, como por ejemplo: los hombres son distintos de los animales y tienen sus propias leyes; el conocimiento de los días favorables, además de las estaciones oportunas, es útil para el trabajo; útil es también el conocimiento de las normas sociales, como el respeto de la propiedad individual, de los lazos familiares (padres y familia del hermano) y de los miembros desvalidos de la sociedad (huérfanos y suplicantes). Pero estas últimas enseñanzas constituyen, en en fondo, un mero desglose de las que ya señalamos.

Ahora bien, la importancia de todas estas enseñanzas es trascendental para la comprensión del poema, porque ellas representan para Hesíodo la mejor carta que él puede jugar de suyo, como vate inspirado que conoce el orden de este mundo, a fin de que la raza humana no desaparezca ignominiosamente de la faz de la tierra, debido a su inconsciencia. Además, para que ellas puedan cumplir mejor su cometido

y porque éste es el marco tradicional de la poesía épica y didascálica, Hesíodo no las presenta como meras reflexiones de quien ha logrado comprender qué es el bien para los hombres, [179] sino como verdades emanadas de la mente del mismo Zeus y propaladas por el poeta inspirado, según las palabras mismas de nuestro autor: "la mente diré de Zeus que la égida lleva, pues las Musas a cantar me enseñaron un himno inefable". [180]

Las finalidades principales del poema consisten, pues: *a*) en trasmitir la ley que Zeus impuso a los hombres y en señalar la actitud justiciera de éste con respecto a la observancia o inobservancia que de aquella ley tengan los hombres; *b*) en dar a conocer la realidad del mundo humano contemporáneo: los bienes (buena Lucha —*Eris agathé*—, Justicia, Juramento, Respeto y Reprobación social) y los males que están mezclados a los primeros (la fatiga, la violencia, la injusticia, la mala fama, etcétera), así como su posible modificación en sentido positivo, esto es, reduciendo el peso de los males superfluos, cuando los hombres se dejan orientar oportunamente por los buenos consejos.

Hesíodo quiere persuadir a sus contemporáneos de que, si no desean perecer míseramente como raza, si no quieren empeorar su suerte, rodeados por males ya inevitables, deben respetar la ley que les fue impuesta por Zeus —esto es, la justicia— en todos los actos de su vida. La actuación según la justicia les llevará únicamente bienes y mitigará el peso de los males inevitables. El trabajo mismo, que es un mal

179 Como Hesíodo señala de paso, sin embargo, en los vv. 293-4: "El mejor en todo es aquel que, *por sí*, todo comprende, *habiendo meditado*, lo que después y al fin mejor sea." El subrayado es nuestro.

180 *Erga*, 661-2.

necesario, es también una modalidad de vida recta que conduce al bienestar y a la estimación de los hombres, cuando se acompaña con el respeto hacia los dioses y hacia los demás miembros de la sociedad. El trabajo, al tener ocupado al hombre, lo aleja de la posibilidad de realizar el mal y la violencia.

Es evidente que las finalidades que acabamos de señalar están permeadas por la rica problemática humana del poeta (su experiencia con la justicia de los tribunales, con el trabajo y con el valor de la oportunidad en el tiempo y en la medida, su aspiración al orden y a una justicia ecuánime para todos) y por tanto presentan una multiplicidad de aspectos y se manifiestan también a través de otras finalidades particulares y más circunscritas. Por otro lado y en última instancia, sin embargo, ellas están comprendidas en una finalidad más general que consiste en orientar a los hombres para que conserven y fortalezcan los lazos que los unen a los dioses y a la naturaleza, que es en esencia divina, y realicen así una armónica convivencia que es al mismo tiempo humana y divina, sujeta al principio fundamental de un orden justo y definitivo, y que es la única que puede proporcionarles bienes. [181]

Ahora convendrá considerar una serie de elementos que, siendo propios de la personalidad humana y poética de Hesíodo, subyacen en el poema penetrándolo todo, y que representan en cierto sentido las propiedades del canto de los *Erga*, concebido como una totalidad conceptualmente estructurada.

Un elemento fundamental, sin duda, es el carácter *verídico* del canto hesiódico. Nuestro poeta se asigna la misión de divul-

[181] Por bienestar entendemos aquí tanto el aspecto material del bienestar como su aspecto espiritual. Sobre este último véanse, por ejemplo, las claras alusiones contenidas en los vv. 357-60, 364, 366-7, 399, 451, 475-6, 481, 498-9, 550, 588-96, 647 ("hambre sin gozo").

gar la verdad, y no falsedades o "mentiras", a cuantos quieren prestarle oídos a "quien bien aconseja"; para ello no escatima recursos y acude a exhortaciones, paradigmas, apólogos, mitos y crestomatías, reiterando con modalidades siempre nuevas e integrativas los temas de su mensaje. Por cuanto al conocimiento de la verdad, Hesíodo señala que se da por medio de una revelación divina —así él la obtuvo—, pero de su poema se desprende también que se obtiene, cuando menos indirectamente, a través de la enseñanza. Guiados en parte por el autor mismo,[182] nosotros podemos afirmar que un elemento común a las dos formas de conocimiento, aquello que lo hace realmente posible, es la reflexión.

No menos importante resulta ser el *realismo* del poeta, que se manifiesta aquí y allá en la atenta y precisa descripción de objetos, plantas, animales y situaciones; pero, más en general, en el hecho de que Hesíodo es consciente de la naturaleza del mundo social contemporáneo, mezclada de bienes y males abundantes, y no se hace ilusiones acerca del estado de ignorancia e inconsciencia en que están sumidos los destinatarios de sus consejos y enseñanzas.

Una saludable complementación del realismo hesiódico, sin embargo, está representada por la *esperanza* del poeta, que impide la manifestación de formas de pesimismo absoluto[183] y que posee un carácter activo, pues impulsa al cantor a "decir

[182] Cf. *Erga*, 286 y 293-4.

[183] Un buen ejemplo de esta situación lo ofrecen los vv. 270-3, cuando Hesíodo proclama:

> Ahora, en verdad, ni yo mismo quisiera ser justo
> entre los hombres, ni el hijo mío: porque es malo ser hombre
> justo, si mayor justicia tendrá el más injusto.
> Mas tengo fe que Zeus sapiente aún no deje que esto se cumpla.

a Perses algunas verdades",[184] esto es, en general, a señalar el camino de la salvación a quienes se encuentran en desgracia. ¿Cuál es la plataforma que hace posible esta esperanza entre los hombres? En el caso de Hesíodo se trata ciertamente de su *fe en la justicia divina* que, tarde o temprano, se manifiesta poniendo orden allí donde reinaba el desorden.

Un elemento ulterior, que ya habíamos reconocido y señalado también en la *Teogonía*, es la *actitud moralizadora* del poeta, no solamente en un nivel teórico y dianoético, sino también práctico, en virtud del carácter didáctico de los *Erga*. Este afán de moralización es la causa eficiente de todos los principios significativos del poema, a los cuales apuntaremos más adelante.

Cabe señalar, luego, la constante *tendencia hacia la generalización*, que Hesíodo demuestra inclusive en las partes más personales del poema, cuando pasa del caso concreto a su formulación general,[185] y el *respeto crítico de la tradición*, que es observada cuando proporciona un marco adecuado para la exhortación del poeta, y la fortalece e ilustra, pero que es modificada críticamente cuando resulta obsoleta y contradicha por la realidad misma del tiempo. Es evidente que muchos temas y muchos conceptos y valores sociales y morales, en los

[184] *Erga*, 10.

[185] Como reconoce implícitamente M. Detienne cuando escribe: "[Hesíodo] agranda la *hybris* de su hermano hasta hacer de ella un principio cósmico" (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles-Berchem, 1963, p. 31). Cf., también, W. Jäger, *Paideia*, cit., p. 73 y H. M. Hays, *Notes*, cit., p. 27.

Es el caso, por ejemplo, de las expresiones proverbiales contenidas en los vv. 25-6, 40-1, 210-1, 240-1, 265-6, y de la serie de máximas (vv. 342-82) que siguen al pasaje parenético de los vv. 286-341.

Erga, están tomados de la tradición,[186] pero es cierto también que aquellos temas y valores han sido interpretados muchas veces en forma original y combinados con nuevos elementos.[187]

Por último, señalamos la posición oscilatoria que Hesíodo manifiesta en su poema con respecto a dos realidades sociales: el individuo y la sociedad como conjunto. Esta posición se debe, por un lado, a la visión realista de Hesíodo, quien se encuentra en una etapa social en la cual cada individuo —jefe de familia— lucha para defenderse, y por otro lado, al pensamiento "tradicional" del poeta, que reconoce a los reyes la prerrogativa de decidir sobre la suerte de todo el pueblo a quien administran,[188] y a su fuerte voluntad didascálica y moralizadora que se manifiesta a menudo con un tono de generalización indudable. La misma dualidad se transparenta en el concepto que Hesíodo

[186] Con respecto a los temas señalamos, por ejemplo, el mito de Prometeo y Pandora, el mito de las cinco razas humanas, el apólogo del gavilán, el calendario de los trabajos agrícolas, las máximas sobre la oportunidad y el justo medio, el catálogo de los días. Sobre conceptos y valores sociales y morales, véase por ejemplo el caso de las estructuras sociales rígidamente fijadas, el desprecio manifestado por Hesíodo hacia la actividad mercantil concebida autónomamente, las ideas económicas y la ética popular reflejada en los proverbios, y los graves delitos señalados en los vv. 327-32, que Hays justamente define como propios de un estado social primitivo y clánico (cf. *Notes*, cit., p. 60).

[187] Como en el caso de los dos mitos citados en la nota anterior y de los vv. 376-8, 643-4 y 689-90, 681-4, 814-8. También por lo que se refiere al calendario de los trabajos agrícolas, que por cierto continúa la tradición de los calendarios útiles a los campesinos, consideramos que éste presenta una notable innovación, pues, en él, Hesíodo traspone las normas de conducta moral y socialmente positiva a la actividad laboral, moralizando así la función del trabajo.

[188] Evidentemente esta última es una situación que emerge en las partes míticas (Prometeo) o en las secciones parenéticas que poseen un carácter general (cuadro de la ciudad justa y de la ciudad injusta).

tiene de la justicia: *cada quien* debe ser justo para sí, pero *todos* deben ser justos para que la raza humana, en la etapa que les corresponde vivir, siga existiendo de acuerdo con la voluntad de Zeus. [189]

El individuo, con su propia responsabilidad, es el gran protagonista del poema de los *Erga*, junto al supremo dios de la justicia, pero él debe tomar en cuenta también el juicio de los demás para poder vivir tranquilo. [190] Hesíodo siembra su obra con innumerables consejos para los campesinos y su dedo señala a menudo la pequeña esfera del *oikos* individual y familiar, en sentido ya limitado y no patriarcal. Todo esto implica que el hombre que proyecta su sombra engrandecida en el poema —debajo del cielo justo de los dioses— es el pequeño propietario de tierra que debe proteger, con su esfuerzo individual, lo suyo. Pero existen también, en una segunda instancia, los reyes-jueces que son responsables inclusive para con los demás, y cuya presencia en el poema se debe, más que a la voluntad hesiódica de reproducir globalmente la sociedad en que vive, a la propia experiencia vivida por el poeta con el hermano Perses ante los tribunales.

Por todo lo anterior, resulta evidente que la instancia individualista, cimentada en el principio de respeto de la propiedad privada, domina todo el poema; pero no podemos negar tampoco, en la mente del poeta y en la manifestación concreta de su pensamiento, es decir, en su obra, la presencia de una serie de indicios que apuntan a una vida social comunitaria —escasos sin duda y como vislumbres de algo cuya importancia futura Hesíodo no puede todavía percibir con claridad—, como cuando el poeta alude a las comidas públicas [191] o cuando habla de los

189 Cf. los vv. 180-201.
190 Cf. el pasaje gnómico de la mala fama (vv. 699-723 y 760-4).
191 Vv. 722-3.

hombres contemporáneos, como raza, que comparten todos una suerte común.

Ha llegado ahora el momento de señalar aquellos principios significativos de los *Erga* de Hesíodo que, relacionándose entre sí, permiten que el poema se estructure conceptualmente como un todo integrado alrededor de un núcleo de pensamiento complejo pero coherente. En algunos casos, ellos son presentados claramente como verdades y enseñanzas; en otros, se encuentran ocultos en el material poético.

a) El principio de un orden fijo, prestablecido, que gobierna el mundo humano y la naturaleza,[192] y que se funda en la justicia divina y en la *eunomía*. Entre los hombres rige la ley de Zeus y una rigurosa división de los grupos sociales que tienen, cada uno, una función propia e inderogable, asignada "por suerte"; en la naturaleza rige la ley de los campos, que se manifiesta en la sucesión ordenada de las estaciones, con sus características específicas y constantes.

[192] Este principio, que es característico y totalizador en la cultura griega arcaica, sigue vigente en las épocas sucesivas, constituyendo uno de los filones característicos del pensamiento griego.

Sobre el valor conceptual del "orden" en la literatura griega arcaica H. Fränkel escribe: "Orden (θέμις, δίκη, νόμος etcétera) es para la Grecia arcaica una realidad omnicomprensiva, al interior de la cual no hay que diferenciar orden natural, orden de la vida y orden moral. En este sentido Hesíodo habla de πεδίων νόμος (*Erga*, 388), es decir, la norma natural para el cuidado del campo; y su *Eunomía*, junto con las hermanas *Dike* y *Eirene*, hijas de *Themis* y de Zeus, son Ὧραι, que ὠρεύουσι el trabajo agrícola de los hombres (*Teogonia*, 901-3). De este modo se aclara también el pasaje citado de los *Erga*, 225-47: si el orden (en este caso: el derecho) de un hombre es violado, la consecuencia natural es que el orden (en este caso: la fertilidad de los campos y de las mujeres, el tiempo para la navegación, la paz, etcétera) falla" (*Dichtung und Philosophie*, cit., p. 145, n. 32).

b) El principio de la justicia como norma de vida, que ya no es válido solamente para los reyes y los héroes, como en el caso de Homero, sino para todos los hombres, es decir, también para el pueblo. Hesíodo avanza de este modo en el camino de la moralización, sin confundir, empero, las esferas sociales de influencia, porque señala dos formas de ser justos, bajo la denominación común que consiste en la observancia de la voluntad de Zeus: los reyes repartirán bien la justicia entre los miembros de la sociedad, protegiéndolos y respetándolos; el pueblo trabajará, y cada individuo se volverá autosuficiente en el aspecto económico, evitando así recurrir a los reyes-jueces que pueden no seguir la justicia, y estableciendo, por su parte, una relación personal con los dioses por medio del trabajo y del respeto de las normas sociales.

c) El principio del trabajo como instrumento de orden, manifestación de una conducta recta, esto es, de la justicia, y como necesidad imprescindible para aquellos hombres que dependen de sí mismos para la supervivencia.

d) El principio de la responsabilidad de los hombres con respecto a sus acciones. Mientras que en los poemas homéricos los héroes atribuían fácilmente la responsabilidad de sus actos a los dioses, y éstos, a su vez, la devolvían a los hombres, [193] Hesíodo afirma rotundamente que estos últimos son

193 Cf. los siguientes pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea* como mera ejemplificación de las dos posiciones: *Il.*, III, 164 y 173-4; *Od.*, I, 32-43 y 279. La misma acción humana es considerada y vista en sus dos posibles perspectivas, de acuerdo, naturalmente, con la situación anímica del hablante.

Sobre el problema de la responsabilidad humana en los poemas homéricos, puede consultarse J. S. Lasso de la Vega, "Religión homérica", en el volumen colectivo *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, pp. 279-84, y la rica bibliografía que este autor presenta sobre el tema en las pp. 530-1. Podríamos señalar, además, el artículo de B. Snell, "L'uomo

los únicos responsables por lo que hacen, tanto en un nivel mítico y "originario", como en la época presente; tanto en un plan individual y privado,[194] como en un plan público y colectivo. Así como, por un lado, lo fueron los hombres de la segunda raza de plata para sí mismos y lo son, en la esfera de subordinación, los agricultores de los tiempos de Hesíodo; por otro lado, en la esfera pública de dominación, lo fueron Prometeo y Epimeteo para con los hombres de la tercera raza de bronce y lo son los reyes-jueces, para sí mismos y para con el pueblo que de ellos, de su justicia depende.

Los hombres son libres de escoger el camino hacia el bien o hacia el mal, concebidos no sólo en sentido religioso-moral sino también utilitarista; ellos son libres, pues, de respetar o violar la ley que les impuso el Cronida dentro del marco prestablecido que condiciona su actual existencia. Su responsabilidad, por tanto, se ejerce en el campo limitado, pero todavía suficientemente amplio, de lo que no está previamente definido.

e) El principio ético de una relación agonal positiva, pacífica y válida para todos. He aquí volteada de cabeza la aristocrática *eris* épico-homérica, porque Hesíodo ya no acepta como válido aquel antagonismo, funesto, que produce las contiendas y las guerras, sino solamente la emulación positiva que debe impulsar a todos los hombres hacia una constante y recíproca superación pacífica.

nella concezione di Omero", en *La cultura greca*, cit., pp. 19-47 y R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, 1962.

[194] Entendemos por "privado" aquello que se mantiene únicamente dentro de la esfera de actividad individual; es decir, en el caso de las consecuencias de una acción, aquellas que recaen sólo sobre el autor de la acción misma.

f) El principio de la oportunidad y de la mesura en los actos de la vida humana. Tradicional en su última parte, relativa a la mesura, este principio parece ser, en su parte primera, el resultado original de la experiencia y de la reflexión del poeta. La oportunidad, en última instancia, no es otra cosa que el acuerdo con las leyes fijas de la naturaleza, y oportuna es la actividad de quienes conocen y respetan aquellas leyes.

g) El principio de la diferenciación entre los males. Estos últimos tienen una presencia real y angustiosa en el mundo de Hesíodo —"y llena está la tierra de males, y el mar está lleno"—, una presencia que a muchos les quita las fuerzas para resistir y para actuar con fe en sí mismos y en la justicia y la benevolencia de los dioses, y a muchos, por el contrario, trasforma en bestias violentas y agresivas. Por esto, el poeta necesita introducir un principio que abra para los hombres una esfera de acción positiva. Los males por tanto son divididos en dos grupos: los primeros, que deben ser aceptados como inevitables pero que no son insufribles, trascienden la responsabilidad individual de los hombres de la quinta raza y son presentados como resultado del comportamiento humano en la historia (una historia que se caracteriza por la progresiva separación entre dioses y hombres), habiéndose dispersado del jarro de Pandora. Se trata de la fatiga del trabajo, de la vejez, de las enfermedades y de la muerte dolorosa. Los segundos, evitables, existen debido a la desatención de la voluntad divina por parte de cada uno de los hombres de la quinta raza. Si éstos practican, cada uno en su esfera de actividad, la justicia que caracteriza el reino divino de Zeus y observan las normas que rigen el mundo, podrán alejar de sí el hambre, las deudas, la pobreza, los peligros de una navegación forzosa, la mala fama, la injusticia y los riesgos de la dura estación invernal. La vida, de este modo, será mucho menos dura por-

que, disminuyendo el gravamen de los males superfluos, habrá más lugar para los bienes.

La lección hesiódica es clara: la inevitabilidad de los males evitables es el castigo por un inadecuado comportamiento humano.

h) El principio de la ambivalencia de una serie de conceptos que la tradición concebía por lo demás de modo unívoco. Es el caso de *Eris, Elpís, Aidós, Némesis, Dike-dikai, Zelos, Pheme*, y del trabajo.[195] Este desdoblamiento de lo que antes era considerado una unidad permite a Hesíodo enriquecer su mensaje y tejer los hilos de su poema, porque abre el camino a la esperanza fundada de un posible mejoramiento de las suertes humanas.

Ahora bien, ¿cómo se integran estos principios en el proceso de la especulación hesiódica que llevó a la creación de los *Erga*? ¿A qué exigencia del poeta podemos decir que responden? La disposición del material poético en los *Erga* y el énfasis que su autor pone en ciertos pasajes; en una palabra, la voluntad poética del vate beocio, nos guían.

Hesíodo tuvo una experiencia personal conflictiva con su hermano Perses, se presentó con este último ante un tribunal nobiliar, que era el único tipo de tribunal existente en aquel entonces, y sufrió un veredicto injusto que lo sensibilizó de manera peculiar para las condiciones generales de su tiempo. Vio entonces su situación reflejada en muchas otras familias, vio imperar en el seno de la sociedad la práctica de la injusticia, comprobó la corrupción de los antiguos valores

[195] Para *Eris*-Lucha, cf. vv. 11-24; *Elpís*: vv. 96-100, 273 y 498; *Aidós*: vv. 317-8, 197-200; *Némesis*: vv. 197-200, y *Teogonía*, 223; *Dike-dikai*: vv. 36, 192, 217-8, 225 ss, 248-9, 256-64, 268-72, etcétera; *Zelos*: vv. 23, 195 y *Teogonía*, 384; *Pheme*: vv. 760-4, 313; sobre el trabajo, *vid. supra*, pp. LXI-LXIII.

familiares, el quebrantamiento de la fuerza del *genos*, la arbitrariedad de los jueces en las sentencias emitidas en los tribunales, la poca fe en los juramentos, la progresión de los atentados contra la pequeña propiedad individual y familiar. Su visión del mundo social se configuró entonces como predominantemente negativa; la sociedad le reveló su cara anárquica. [196]

Pero Hesíodo no era hombre que se replegara sobre sí mismo, encerrándose con desaliento en una posición pesimista ni buscando él solo la salvación personal en la tormenta de su sociedad. Como escribió W. Jäger, "la amenaza inmediata de un estado social dominado por la disensión y la injusticia condujo a Hesíodo a la visión de los fundamentos en que descansaba la vida de aquella sociedad y la de cada uno de sus miembros". [197]

En efecto, animado por su fe religiosa y su esperanza y guiado por la tendencia polarizadora de su pensamiento, Hesíodo reparó en un modelo exactamente opuesto al desorden imperante en la realidad social de los hombres, y del todo positivo; un modelo que, tomado de la tradición, ya había hecho objeto de su canto en la *Teogonía* y del cual había exaltado como principios rectores la *eunomía* y la justicia: esto es, el mundo divino gobernado por Zeus. [198]

[196] Cf. los ejemplos de injusticia en las relaciones familiares (vv. 327-34) y en los tribunales (vv. 38-41, 193-4, 220-4, 238-47, 258-64, 268-9, 282-4), además del cuadro tenebroso de la quinta raza humana (vv. 176-201). Nótese cómo la visión social de Hesíodo es particularmente sensible hacia aquellos aspectos que estuvieron ligados a su experiencia personal; sobre ellos la mirada del poeta vuelve constantemente, en distintas partes de la obra, y la voz poética se eleva más alta e indignada.

[197] *Paideia*, cit., p. 82.

[198] Este mundo divino aparecía en el fondo bien ordenado también en Homero, quien, por ejemplo, hablaba de una repartición de esferas

Este mundo divino, empero, Hesíodo no lo ubica tan sólo en las regiones uranias, sino que lo reconoce también en la tierra: en la alternancia de las estaciones, en las leyes tradicionales de la sociedad humana (es decir, en las normas sociales que eran tradicionales en su tiempo) y en la presencia de divinidades benignas entre los hombres. De otro modo no hubiera sido posible para nuestro poeta admitir la posibilidad de un cambio en la vida humana de su tiempo, puesto que los mortales obedecen sólo a quien manifiesta su autoridad visiblemente. El principio de la justicia y de la autoridad divinas, que es condición absoluta del orden y del equilibrio en el mundo divino, humano y natural, constituye pues la base, la infraestructura adamantina sobre la cual se levanta, según Hesíodo, como una estructura inestable y perecedera, la construcción humana libremente realizada.[199]

He así que Hesíodo ha encontrado un elemento novedoso para relacionar entre sí los mundos humano y divino, esto es, el principio de la justicia presente y futura. En efecto, los hombres recibieron de Zeus justo una ley de justicia que deben respetar en todos los niveles de sus diferentes actividades y que el poeta proclama como "profeta" autorizado. Practicando

de poder entre los dioses (*Ilíada*, XV, 187-94) y hacía que todas las lides divinas se resolvieran con un acuerdo común, a veces tácito y a menudo también manifiesto, que reconocía la superioridad de uno entre los dioses, es decir, del sumo padre Zeus. Nuestro autor, sin embargo, y a diferencia de Homero, puso un énfasis particular en las características de *eunomía* y de justicia propias del reino del Cronida.

[199] Cabe notar, de paso, que los elementos constitutivos de esta infraestructura, para Hesíodo, no son solamente las manifestaciones divinas sino también algunos resultados de la actividad humana que, al estar avalados por una larga tradición, son considerados inmutables, como por ejemplo, el valor de la propiedad individual, la vida autónoma y económicamente autárquica del *genos* y la autoridad de los reyes.

así la justicia, el mundo de los hombres gozará de un justo equilibrio, de un orden que lo hará parecerse al mundo divino.

Pero era también evidente para todos, y para Hesíodo mismo, que estos dos mundos tenían diferencias estructurales insanables, las cuales hacían imposible de concebir una armonía y una semejanza entre ellos: uno era mortal mientras que el otro inmortal; uno poderoso, el otro indefenso; en uno la naturaleza era pródiga —aunque fuera sólo de néctar y ambrosía—, en el otro era por destino parca y hacía indispensable el trabajo. La posibilidad de una relativa composición entre los mundos, del tipo que se había dado en la Edad de Oro, no era pues admisible en los tiempos presentes, a menos de que el poeta no encontrara una serie de "instrumentos" adecuados que pudieran proporcionar un marco claro y estimulante para la actividad de los hombres, convenciéndolos de que podían volver a gozar, en cierto sentido, de aquella benéfica cercanía. [200]

Esto es algo, sin duda alguna, que el poeta se empeñó en encontrar, siguiendo un camino especulativo sumamente original, un marco a partir del cual pudo entretejer los hilos labo-

[200] Hablamos de "en cierto sentido" porque en ningún momento Hesíodo piensa con añoranza en la Edad de Oro, ni concibe que ésta vuelva a presentarse para la humanidad. Nuestro autor no crea utopías; su realismo le indica que toda nueva situación estará, cuando menos en parte, condicionada por cuanto ha pasado. El pecado de *hybris* cometido por Prometeo, cuando engañó reiteradamente a Zeus, y la imprevisión de Epimeteo, al recibir a Pandora, marcan el inicio de una época nueva para la humanidad que, desde entonces, no podrá prescindir del trabajo fatigoso ni de la compañía de la mujer.

La Edad de Oro en que la naturaleza ofrecía espontáneamente sus frutos, y en que la fecundidad humana no tenía que ver con la mujer, ya no volverá, y esto Hesíodo lo sabe. Sin embargo, es posible para los hombres contemporáneos del poeta volver a gozar de la benevolencia y de las cercanías divinas, obedeciendo a las leyes que rigen el mundo.

riosos de su didascálica labor. Este marco entonces, o bien aquellos "instrumentos", serán precisamente los principios significativos del poema, que sostienen su estructura y le permiten cumplir con una función propia: esto es, señalar la recta conducta para el hombre, de acuerdo con su específica naturaleza. Se trata, como apuntamos arriba, de la necesidad del trabajo y de su función moral, de la responsabilidad del hombre para consigo mismo y para con su raza, de la presencia certera y actual de algunos bienes y de algunas benévolas divinidades (la buena Lucha, etcétera) en el mundo terrenal poblado de males, de la evitabilidad de tantos males sólo aparentemente inevitables, del valor positivo de una actividad humana oportuna y moderada, y en fin, de la ambivalencia de muchos valores tradicionales (*eris*, *elpís*, *aidós*, *némesis*, *érgon* y *dike*).

Cuando Hesíodo se aclaró a sí mismo, por medio de la reflexión, el problema de los instrumentos, entonces se decidió a pasar a la acción, publicando las verdades "reveladas" y proporcionando los consejos más adecuados y coherentes, que constituyen el cuerpo orgánico del poema. Su canto se movió, entonces, entre estos dos polos: "Haz esto . . . no hagas aquello . . . "

El proceso que nuestro poeta siguió fue bastante sencillo, diríamos casi elemental. Hesíodo se impuso el deber de erradicar las creencias falsas que ofuscaban la vista de los hombres, demostrando cuál era la verdad que aquéllas traicionaban.

Si los humanos pensaban, porque así les había enseñado la tradición poética de inspiración aristocrática que nuestro autor había aceptado en su primer poema, que existía únicamente la Lucha mala, Hesíodo les revela que existe también, más fuerte y autorizada, la buena Lucha. Si todos creían que el trabajo era un castigo impuesto a los hombres por los dioses y del todo negativo, el poeta, que sigue la creencia común en

su primera parte, moralizando empero el móvil divino, corrige la segunda parte, señalando que el trabajo es una manifestación de justicia y, como tal, recibe su premio. Si era opinión común que el trabajador no tenía el éxito asegurado y que, por tanto, trabajar y no trabajar daba igual, Hesíodo afirma, por su experiencia y por su conocimiento "iluminado", que los dioses aseguran siempre el éxito al trabajo realizado oportunamente. Si los hombres de la quinta edad estaban convencidos de que la justicia estaba en manos del más fuerte y de que no existía otra ley, Hesíodo les descubre la verdad: más poderoso que el más fuerte es Zeus, el más justo entre los dioses, quien tiene la justicia en sus manos. Y si los demás, si los poderosos pensaban que Zeus está muy lejos y que no ve las injusticias mundanas, entonces el poeta beocio los amonesta y les hace temer la omnividencia y la omnisciencia de Zeus auxiliado por *Dike*-Justicia y por treinta mil demonios buenos. [201] Por último, a quienes creían que no existía la posibilidad de un cambio en las suertes humanas y que era vana la esperanza del hombre, o que estimaban como un bien la esperanza en sí, Hesíodo revela que no todo anda mal en el mundo y que es posible y positivo esperar, pero no sin fundamento y sin acción —lo cual es malo—, sino ayudándose responsablemente con el ejercicio de la justicia, en los trabajos y en los tribunales, asegurando la validez de un lema tan popular como éste: "Ayúdate que Dios te ayuda."

El conjunto de las advertencias y de los consejos y la revelación míticamente documentada de las múltiples verdades, que se proponen combatir las falsas creencias imperantes en el mundo de Hesíodo, constituyen el cuerpo del poema de los

[201] Véanse, al respecto, los vv. 252-62 y, en particular, el v. 267 que reza: "El ojo de Zeus que todo lo ve y que todo lo sabe."

Erga, como ya dijimos. Pero el núcleo conceptual de esta obra, el perno que asegura la conjunción y la articulación de sus elementos, es la ley de Zeus, que es la ley de la justicia garante del orden humano.

¿Qué dice esta ley? Sé justo, sé respetuoso para con los damás y sus bienes, busca la buena reputación social, evitando la reprobación, y respeta lo que fue establecido por los dioses y que está tesaurizado en la tradición.

Es evidente que esta ley debe ser difundida y respetada en todos los niveles humanos, tanto en el nivel de dominación como en el nivel de sumisión, a fin de que el orden vuelva a reinar en el mundo. Cada grupo social, en efecto, tiene su propia responsabilidad, individual y social, y debe actuar para el restablecimiento del principio de justicia. Los reyes, sin embargo, vienen a ser los verdaderos, primeros agentes de la ley divina en un nivel social y colectivo, porque, al castigar las maldades y al premiar las acciones justas, según conviene, disuaden al pueblo de cometer injusticias, apropiándose de lo ajeno y ultrajando al prójimo. No encontrando de este modo una complacencia de los jueces para con sus malos instintos, privado del ejercicio inmune de medios ilícitos para garantizar su supervivencia en la dura etapa de hierro que le toca vivir, el pueblo (esto es, los campesinos) será impulsado hacia el trabajo y, en él, transformará su *eris* mala en buena. Actuando de esta forma, también los miembros del pueblo se vuelven agentes de la justicia divina, en una segunda instancia que opera en un nivel individual y personal. [202]

[202] No podemos hablar siquiera de un nivel familiar, porque la experiencia vivida por Hesíodo con su hermano Perses demuestra que el ejemplo del primero no influyó en ningún momento sobre el segundo. Los hermanos parecen ser, en la poesía de Hesíodo, individuos aislados y no miembros de una institución familiar natural que les es común.

Como hemos visto, la última responsabilidad de la realización de la ley divina recae sobre los reyes, del mismo modo que incumbía a Zeus, rey de los dioses, en el poema de la *Teogonía*. La justicia, por tanto, mantiene su carácter de virtud regia, como ya señaló para la época arcaica un autor como A. Bill. [203] Y Zeus, que fue justamente definido como una "proyección del sentido de la justicia de Hesíodo", [204] penetra, con su presencia, todas las partes de nuestro poema. [205]

Por todo esto, es lícito afirmar que los *Erga*, cuando menos en la intención de su autor, es el poema de la ley de Zeus revelada a los hombres, es decir, el poema de la justicia, ya que también el trabajo, que tanta parte ocupa del canto de Hesíodo, es una manifestación de justicia. [206] Para nosotros,

[203] *La morale et la loi dans la philosophie antique*, Paris, 1928, p. 19. Lo mismo parece vislumbrarse en J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 79.

[204] G. Broccia, «ΚΡΥΠΤΕΙΝ ΒΙΟΝ», cit., p. 133.

[205] Además que en el proemio de los *Erga*, que representa un verdadero himno a la máxima divinidad olímpica como sumo agente de la justicia, encontramos a Zeus como protector de la buena Lucha (v. 18), como autor del castigo para la humanidad, al ocultar bajo tierra el sustento (v. 47) y al crear a Pandora (v. 69), como juez supremo de las acciones humanas (vv. 180, 225-9, 238-9, 242, 247), y atento administrador de sus instrumentos de justicia: Dike y los treinta mil guardianes inmortales (vv. 253, 256-60), como legislador sumo (vv. 276-9) y defensor de las normas sociales tradicionales (vv. 333-4), como la fuente última de las rectas sentencias (v. 36), de la buena cosecha (vv. 473-4), de la pobreza (v. 638), de los días favorables para el trabajo (vv. 765, 768-9), y de los cambios imprevisibles para el hombre (vv. 483-4 y 668), como agente natural (vv. 488, 564, 626, 676). De Zeus, Hesíodo exalta el gran poder (v. 105), la gran mente o voluntad (v. 661), la omnividencia y omnisciencia (v. 267) y la justicia distributiva (vv. 5-8).

[206] De este modo el tema del trabajo, que interesa únicamente a una parte de la sociedad y no a toda ella —puesto que Hesíodo no reco-

sin embargo, ya fuera de metáfora, los *Erga* representan el poema de la visión hesiódica del mundo humano, que comprende una realidad visible y otra invisible y trascendente (la ley divina), y también de la corrección, que se trasforma en *praxis* educativa, operada por Hesíodo sobre aquella primera realidad con base en el conocimiento de la segunda.

El mundo de Hesíodo, en este poema, es evidentemente humano en primer término, pero está inscrito en un marco que comprende asimismo a los dioses que operan en contacto con los hombres; es un mundo que, en virtud del pensamiento generalizador del poeta, comprende a todos los hombres que actúan sobre la tierra y bajo el cielo divino, pero que lleva también las señales inequívocas de la realidad específica de Beocia, donde Hesíodo transcurrió toda su vida. Por esta razón la visión hesiódica, que se nutre de los elementos reales particulares y se eleva a niveles de comprensión general, pero que vuelve a menudo del nivel general a la posesión consciente y refleja de los particulares concretos, presenta con mayor insistencia aquellos problemas reales de su tiempo que parecían al autor más importantes y urgentes. Es decir, que el espíritu hesiódico no es nunca demasiado abstracto sino, por el contrario, bien concreto, y por ende, concreto lo es también su

mienda nunca a los reyes que trabajen la tierra como los campesinos—, queda subsumido en el tema más general de la justicia, que es válido para todo ser humano, independientemente de su actividad particular. Habrá que reconsiderar, por tanto, la siguiente afirmación de J. Alsina: "qué es lo que retarda o impide la acción, el triunfo de Dike, de la Justicia? La ceguera o el orgullo del hombre, que no ha querido seguir el camino de Zeus, *el camino del sudor y del trabajo*" (*La literatura griega clásica*, Barcelona, 1964, p. 41. El subrayado es nuestro.)

concepción de la justicia, que algunos críticos se han contentado con exponer en términos generales y abstractos.

El concepto de justicia para Hesíodo, no en su aspecto tradicional relativo a las normas morales acreditadas en las relaciones sociales y familiares, [207] sino en su aspecto más original y novedoso, corresponde fundamentalmente, en lo general, al concepto del orden establecido [208] y, en lo particular y concreto, al respeto de la propiedad privada, que deben tener tanto los gobernantes como los mismos pequeños propietarios, quienes, a diferencia de las fieras, no deben "devorarse" entre sí. [209]

Así, podemos afirmar que la posición de Hesíodo en los *Erga* es, en cierto sentido, conservadora y que la función de su mensaje es preminentemente moral y religiosa (acordémonos de la buena definición que P. Waltz diera de los *Erga* como poema moral), mas en ningún momento reformadora en un plan económico y político, como ya señaló M. Detienne. [210] Lo cual no le quita a Hesíodo ninguna fuerza ni originalidad, sino que lo coloca con propiedad en la situación concreta y

[207] Cf. vv. 320-34.

[208] Cf. B. Snell, quien escribe sobre el concepto de justicia en la época arcaica de Grecia: "La justicia equivale al mantenimiento del orden y del justo equilibrio, es decir, a la ausencia de injusticia" (*La cultura greca*, cit., p. 267).

[209] Una prueba de este valor particularmente significativo atribuido en los *Erga* a la propiedad privada, la ofrece el hecho de que los destinatarios manifiestos del canto hesiódico son exclusivamente los propietarios y no los que no poseen nada. Estos últimos no son tomados en cuenta porque Hesíodo no es su cantor.

También P. Waltz escribía: "Para Hesíodo, la justicia consiste sobre todo en el respeto de la propiedad individual, en particular de la propiedad de la tierra" (*Hésiode et son poème morale*, cit., p. 51).

[210] *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, cit., p. 63.

específica de su tiempo y de su país, cuando no era posible que se diera otra salida novedosa y revolucionaria de no ser una salida fundamentada en la moralización del sentimiento religioso. [211]

[211] Cf., al respecto, nuestra introducción a Hesíodo, *Teogonía*, cit., pp. XLVII-XLVIII.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA *

* Para una guía bibliográfica sobre los siguientes apartados: principales ediciones de la obra de Hesíodo; índices; la lengua y el metro de Hesíodo; el aspecto gramatical y lexicológico; Hesíodo, su poesía y su tiempo, véase el volumen: Hesíodo, *Teogonía*, publicado en esta misma colección bilingüe mexicana.

Principales ediciones de "Los trabajos y los días"

[se marcan con asterisco las ediciones de la obra completa de Hesíodo]

D. I. van Lennep (Amsterdam, 1847)
P. Waltz (Bruxelles, 1909)
* A. Rzach (Leipzig, 1902)
P. Mazon (Paris, 1914)
* P. Mazon (Paris, 1928)
U. von Wilamowitz-Möllendorff (Berlin, 1928)
T. A. Sinclair (London, 1932)
* H. G. Evelyn-White (Cambridge, Mass., 1936)
A. Colonna (Milano-Varese, 1959)
A. Colonna (Milano, s.d. ¿1967?)
* F. Solmsen (Oxford, 1970)
M. L. West (Oxford, 1978)

Escolios

A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milano, 1955.

Sobre "Los trabajos y los días"

H. C. Baldry, "Hesiods Five Ages", *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 553-4.

F. Bamberger, "Über des Hesiodus Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern", *Rheinisches Museum,* N. F. 1, 1842, pp. 524-34 [reimpreso en el vol. colectivo *Hesiod,* herausgegeben von E. Heitsch (Wege der Forschung, Band XLIV), Darmstadt, 1966, pp. 439-49].

U. Bianchi, "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio", *Studi e materiali di storia delle religioni,* 34, 1963, pp. 145-210.

L. Bona Quaglia, *Gli "Erga" di Esiodo,* Torino, 1973.

G. Broccia, "Giustizia e vita nel mito esiodeo delle cinque razze", *La Parola del Passato,* VI, 1951, pp. 95-101.

———, "ΚΡΥΠΤΕΙΝ BION: lavoro e vita nel mito esiodeo di Pandora", *La Parola del Passato,* IX, 1954, pp. 118-36.

———, "Pandora, il pithos e la elpis (ancora sul ΚΡΥΠΤΕΙΝ BION di Zeus in Esiodo, Erga 42-105)", *La Parola del Passato,* XIII, 1958, pp. 296-309.

———, *Tradizione ed esegesi,* Brescia, 1969 (cap. II).

A. J. Carnoy, "Hesiod's Description of Winter (Works and Days 493-560)", *Classical Philology,* 12, 1917, pp. 227-36.

Ll. W. Daly, "Hesiod's Fable", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 92, 1961, pp. 45-51.

J. Defradas, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *L'Information littéraire,* 1965, n. 4, pp. 152-6.

W. den Boer, "Hesiod's mortar and pestle (Works and Days 423-6)", *Mnemosyne,* S. IV, 9, 1956, pp. 1-10.

K. Deichgräber, "'Etymologisches' zu Ζεύς, Διός, Δία, Δίκη (Hesiod Erga 248-266)", *Zeitschrift für vergleich. Sprachforschungen,* N. F. 70, 1951-2, pp. 19-28.

H. Diller, "Die dichterische Form von Hesiods Erga", *Abhandl. Akad. Mainz.* Geistes- und sozialwissensch. Kl., 1962, n. 2, pp. 41-69 (reimpreso en *Hesiod,* cit., pp. 239-74).

F. Dornseiff, "Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland", *Philologus,* 89, 1934, pp. 397-415 (reimpreso en *Hesiod,* cit., pp. 131-50).

H. G. Evelyn-White, "Hesiod's Description of Winter", *The Classical Review*, 30, 1916, pp. 209-13.

P. Friedländer, "Hesiods Ὑποθῆκαι", *Hermes*, 48, 1913, pp. 558-72 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 23-38).

K. von Fritz, "Pandora, Prometheus and the Myth of the Ages", *Review of Religion*, 11, 1947, pp. 227-60.

W. Fuss, *Versuch einer Analyse von Hesiods* Ἔργα καὶ Ἡμέραι, Diss. Giessen, Leipzig-Borna, 1910.

E. Gangutia Elícegui, "Sobre el vocabulario económico de Homero y Hesíodo", *Emérita*, 37, 1969, pp. 63-92.

A. García Calvo, "Frutos de lectura de 'Trabajos y días'", *Emérita*, 23, 1955, pp. 215-31.

P. Girard, "Le mythe de Pandore dans la poésie hésiodique", *Revue des Études Grecques*, 22, 1909, pp. 217-30.

A. S. F. Gow, "Elpis and Pandora in Hesiod's Works and Days", en *Essays and Studies presented to William Ridgeway*, ed. by E. C. Quiggin, Cambridge, 1913, pp. 99-109.

J. G. Griffiths, "Archaeology and Hesiod's Five Ages", *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 109-19.

H. M. Hays, *Notes on the Works and Days of Hesiod*, Diss. Chicago, 1918.

E. Heitsch, "Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod", *Rheinisches Museum*, 106, 1963, pp. 1-15 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 419-35).

A. Hoekstra, "Tr. et J. 405-407, 317-319, 21-24: l'élément proverbial et son adaptation", *Mnemosyne*, S. IV, 3, 1950, pp. 99-106.

M. Hofinger, "L'Eve grecque et le mythe de Pandore", en *Mélanges de linguistique, de philologie et de méthodologie de l'enseignement des langues anciennes offerts à M. René Fohalle*, Gembloux, 1969, pp. 205-17.

W. Jäger, *Paideia*, México, 1962 [2], pp. 67-83.

J. Kerschensteiner, "Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods Erga", *Hermes*, 79, 1944, pp. 149-91.

G. S. Kirk, *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and others Cultures*, Berkeley-Los Ángeles, 1970, pp. 226-38.

J. Kühn, "Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 2, 1947, pp. 259-94.

K. Kumaniecki, "The Structure of Hesiod's Works and Days", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 10, 1963, pp. 79-96.

O. Lendle, *Die "Pandorasage" bei Hesiod. Textkritische und motivgeschichtliche Untersuchungen*, Würzburg, 1957.

E. Livrea, "Il proemio degli Erga considerato attraverso i vv. 9-10", *Helikon*, 6, 1966, pp. 442-75.

———, "Note critiche ed esegetiche sul testo degli Erga di Esiodo", *La Parola del Passato*, XXI, 1966, pp. 460-74.

———, "Applicazioni della 'Begriffsspaltung' negli Erga (αἰδώς — θάρσος — νέμεσις — ζῆλος)", *Helikon*, 7, 1967, pp. 81-100.

A. W. Mair, *Hesiod*, Oxford, 1908.

S. Martin, *Das Prooemium zu den Erga des Hesiodos*, Würzburg, 1898.

F. Martinazzoli, "Lo sdoppiamento di alcuni concetti morali in Esiodo e la Ἐλπίς", *Studi Italiani di Filologia Classica*, N. S., 21, 1946, pp. 11-22.

———, "Un epiteto esiodeo della donna", *La Parola del Passato*, XV, 1960, pp. 203-212.

A. Masaracchia, "L'unità delle Opere esiodee e il loro rapporto con la Teogonia", *Helikon*, 1, 1961, pp. 215-44.

P. Mazon, "La composition des Travaux et des Jours", *Revue des Études Anciennes*, 14, 1912, pp. 329-56.

K. J. McKay, "Ambivalent αἰδώς in Hesiod", *American Journal of Philology*, 64, 1963, pp. 17-27.

E. Meyer, "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern", en *Kleine Schriften*, Halle, 1924, II, pp. 15-66 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 471-522).

H. Munding, *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt am Main, 1959.

———, "Die böse und die gute Eris", *Gymnasium*, 67, 1960, pp. 409-22.

W. Nicolaï, *Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau*, Heidelberg, 1964.

E. Pellizer, "Modelli compositivi e 'topoi' sapienziali nelle 'Opere e i giorni' di Esiodo", en *Studi omerici e esiodei*, Roma, 1972, pp. 27-58.

C. Robert, "Pandora", *Hermes*, 49, 1914, pp. 17-38 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 342-65).

R. Roth, "Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltalter", *Tübingen Universitätsschriften*, 1860, fasc. 2, pp. 9-33 (reimpreso en *Hesiod*, cit., pp. 450-70).

T. A. Sinclair, introducción a la edición de: Hesiod, *Works and Days*, London, 1932.

F. Solmsen, "The 'Days' of the Works and Days", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 94, 1963, pp. 294-320.

F. J. Teggart, "The Argument of Hesiod's Works and Days", *Journal of the History of Ideas*, 8, 1947, pp. 45-77.

E. Vandvik, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Oslo, 1943.

———, "Some Notes on The 'Works' of Hesiod", *Symbolae Osloenses*, 24, 1945, pp. 154-63.

W. J. Verdenius, "Aufbau und Absicht der Erga", en el vol. colectivo *Hésiode et son influence*, "Entretiens sur l'Antiquité classique", VII (Fondation Hardt), Vandoeuvres-Genève, 1960, pp. 111-59.

———, "A 'hopeless' line in Hesiod: *Works and Days*, 96", *Mnemosyme*, S. IV, 24, 1971, pp. 225-31.

J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Revue d'histoire des religions*, 157, 1960, pp. 21-56 (reproducido en *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1962).

———, "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *Revue de philologie*, S. 3, 40, 1966, pp. 247-76.

P. Walcot, "The Composition of the Works and Days", *Revue des Études Grecques*, 74, 1961, pp. 1-19.

———, "Pandora's Jar. Erga 83-105", *Hermes*, 89, 1961, pp. 249-51.

———, "Hesiod and the Law", *Symbolae Osloenses*, 38, 1963, pp. 5-21.

P. Waltz, "Note sur la composition de deux passages des Travaux et des Jours (vv. 504-35 et 765-778)", *Revue des Études Anciennes*, S. IV, 6, 1904, pp. 205-11.

———, *Hésiode et son poème moral*, Bordeaux-Paris, 1906.

M. L. West, "Miscellaneous Notes on the Works and Days", *Philologus*, 108, 1964, pp. 157-73.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Hesiodos Erga*, Berlin, 1928, pp. 131-62.

F. Will, "Observations on the Conflict of Art and Didacticism in Hesiod", *Symbolae Osloenses*, 37, 1961, pp. 5-14.

K. Ziegler, "Das Proömium der Werke und Tage Hesiods", *Archiv für Religionswissenschaft*, 1911, pp. 393-405.

SIGLAS *

CÓDICES

	Fecha
C = Paris. gr. 2771	s. X (fines)
D = Laur. 31, 39	s. XII
E = Messan. bibl. Univ. F. A. 11	s. XII-XIII
H = Vatic. gr. 2383	1287
S = Laur. 32, 16	1280

PAPIROS

Π 5	P. (Rainer) Vindob. Gr. 19815 (C. Wessely, *Palaeographie und Papyruskunde* I, III-XXIII) (vv. 179-85, 210-15, 243-8, 252-65, 274-9, 283-96, 309-31, 344-63, 491-4, 511-19, 527-8, 544-52, 686-828)	s. IV
Π 8	P. Genav. 94 (J. Nicole, H. Weil, *Revue de Philologie*, 12, 1888) (vv. 111-18, 153-61, 173*b-e*, 174-82, 210-21)	s. V
Π 9	P. Berol. 7784 (*Berliner klassiker Texte* 5.1.46) (vv. 199-204, 241-6)	s. V-VI
Π 10	P. Oxyr. (vol. VIII) 1090 (vv. 257-89)	s. I
Π 11	P. Oxyr. (vol. XVII) 2091 (vv. 292-335, *per-pauca* in 366-9, 373-80)	s. III
Π 19	P. Mich. inv. 6828 (vv. 313-31, 338-67, 374-404)	s. I
Π 33	P. Mich. inv. 5138 (vv. 292-333, 346-78)	s. I-II
Π 38	Pap. Mus. Berol. 21107 (ed. H. Mähler, *Museum Helveticum*, 24, 1967, 63 ss) (vv. 84-9, 142-58, 163-73*c*, 209-13, 256-62, 295-8, 404-10, 419-30, 438-43, 529-31)	s. II

* Los datos que se presentan a continuación están tomados de la edición oxoniense de F. Solmsen (1970).

LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS

TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ

Μοῦσαι Πιερίηθεν ἀοιδῇσι κλείουσαι,
δεῦτε Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι·
ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
ῥητοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μεγάλοιο ἕκητι.
ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας
τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην.

Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν
εἰσὶ δύω· τὴν μέν κεν ἐπαινήσειε νοήσας,
ἡ δ' ἐπιμωμητή· διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.
ἡ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει,
σχετλίη· οὔ τις τήν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
ἀθανάτων βουλῇσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.
τὴν δ' ἑτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νὺξ ἐρεβεννή,
θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
γαίης τ' ἐν ῥίζῃσι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·
ἥ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει·
εἷς ἕτερον γάρ τίς τε ἰδὼν ἔργοιο χατίζει
πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύειν
οἶκόν τ' εὖ θέσθαι· ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἥδε βροτοῖσιν.
καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,
καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.
Ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῷ ἐνικάτθεο θυμῷ,
μηδέ σ' Ἔριος κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι

LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS

Musas de Pieria, que dais con los cantos la gloria,
aquí hablad de Zeus, a vuestro padre honrando con himnos,
por el cual los hombres mortales, sin fama igual que afamados,
notos e ignotos son, por voluntad del gran Zeus.
Pues fácilmente él da fuerza, fácilmente al fuerte derriba,
fácilmente disminuye al muy claro y acrece al oscuro,
y fácilmente al torcido endereza y encoge al soberbio,
Zeus altitonante, que excelsas moradas habita.
Oye: ve y escucha, y las sentencias con justicia endereza
tú; yo, por mí, quiero decir a Perses algunas verdades.

Único no es el género de Luchas, mas sobre la tierra
son dos: una que podría alabar quien la comprende,
la otra reprobable; y asaz en su alma difieren.
Pues una la guerra funesta y la discordia acrecienta,
cruel: ningún mortal la quiere, sino que por fuerza,
por voluntad de los inmortales, honran esa Lucha gravosa.
A la otra, la Noche tenebrosa la engendró la primera
y la puso el Cronida, altirregente, que mora en el éter,
en las raíces de la tierra, y la hizo a los hombres mucho mejor.
Ella, aun al que no tiene palmas para el trabajo despierta;
pues, uno anhela el trabajo cuando mira hacia otro,
opulento, que se afana a labrar y a plantar
y a disponer bien la hacienda; y envidia el vecino al vecino
que tras la riqueza se afana. Buena Lucha, ésta, a los hombres.
El carpintero al carpintero cela, el jarrero al jarrero,
el mendigo al mendigo envidia y el aedo al aedo.
¡Oh Perses!, tú esto guarda en el ánimo tuyo,
y la Lucha que goza del mal no te desvíe del trabajo

νείκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἐόντα.
ὥρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε
ᾧτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται
ὡραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτήν.
τοῦ κε κορεσσάμενος νείκεά καὶ δῆριν ὀφέλλοις
κτήμασ' ἐπ' ἀλλοτρίοις. σοὶ δ' οὐκέτι δεύτερον ἔσται
ὧδ' ἔρδειν· ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος
ἰθείῃσι δίκῃς, αἵ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται.
ἤδη μὲν γὰρ κλῆρον ἐδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ
ἁρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.
νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός,
οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ.

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι·
ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἤματι ἐργάσσαιο,
ὥστε σε κεἰς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα·
αἶψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο,
ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.
ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ᾗσιν,
ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης·
τοὔνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά,
κρύψε δὲ πῦρ· τὸ μὲν αὖτις ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο
ἔκλεψ' ἀνθρώποισι Διὸς παρὰ μητιόεντος
ἐν κοίλῳ νάρθηκι, λαθὼν Δία τερπικέραυνον.
τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς·
«Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,
χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἠπεροπεύσας,
σοί τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισι·
τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες
τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.»
Ὣς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·

para espiar los pleitos del ágora, estando a la escucha.
Pues poco cuidado hay de discursos y pleitos
para quien en casa no tiene sustento abundante juntado
en su tiempo, el que la tierra ofrece, de Deméter el trigo.
Cuando te hayas colmado, acrecentar litigios y pleitos
podrías contra bienes ajenos. Mas ya no podrás otra vez
obrar así; ¡ea!, aquí concluyamos el pleito
con rectas sentencias que, por venir de Zeus, son las mejores.
Ya, pues, dividimos el predio y mucho más, apañando,
te has llevado, asaz adulando a los reyes
devoradores de dones, que ejercer desean tal justicia.
¡Necios! No saben cuánto sea la mitad más que el todo,
ni cuánto el provecho en la malva y el asfódelo sea.

Pues los dioses tienen oculto el sustento a los hombres:
fácilmente, si no, podrías trabajar en un solo día
de modo de tener por un año aun quedándote ocioso;
el timón prontamente sobre el humo pondrías
y la obra de los bueyes concluiría y de las mulas pacientes.
Empero Zeus lo ocultó, irritado en su alma,
porque lo había engañado Prometeo de mente tortuosa:
por eso para los hombres meditó tristes pesares.
Ocultó el fuego; y otra vez de Japeto el hijo arrojado
lo hurtó, para los hombres, a Zeus sapiente,
en hueca férula escondiéndolo de Zeus que fulmina;
mas, irritado, le habló Zeus que amontona las nubes:
"Hijo de Japeto, que más que todos eres taimado,
te alegras por haber hurtado el fuego y burlado mi mente,
para ti mismo gran pena y para los hombres futuros:
a ellos, a cambio del fuego, yo donaré un mal, de que todos
se alegrarán en el alma, rodeando su mal de cariño."
Así dijo, y se puso a reír el padre de hombres y dioses;

"Ηφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅττι τάχιστα
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
καὶ σθένος, ἀθανάτῃς δὲ θεῇς εἰς ὦπα εἰσκειν
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ 'Αθήνην
ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἱστὸν ὑφαίνειν·
καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην 'Αφροδίτην
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας·
ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
"Ερμείην ἥνωγε, διάκτορον 'Αργεϊφόντην.

"Ως ἔφαθ', οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι.
αὐτίκα δ' ἐκ γαίης πλάσσε κλυτὸς 'Αμφιγυήεις
παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς·
ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις 'Αθήνη·
ἀμφὶ δέ οἱ Χάριτές τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθὼ
ὅρμους χρυσείους ἔθεσαν χροΐ· ἀμφὶ δὲ τήν γε
"Ωραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι·
πάντα δέ οἱ χροῒ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς 'Αθήνη.
ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος 'Αργεϊφόντης
ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
τεῦξε Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου· ἐν δ' ἄρα φωνὴν
θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώρην, ὅτι πάντες 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες
δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν.

Αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσσεν,
εἰς 'Επιμηθέα πέμπε πατὴρ κλυτὸν 'Αργεϊφόντην
δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον· οὐδ' 'Επιμηθεὺς
ἐφράσαθ' ὡς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μή ποτε δῶρον
δέξασθαι πὰρ Ζηνὸς 'Ολυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμπειν
ἐξοπίσω, μή πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται·
αὐτὰρ ὃ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησε.
πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο

y al perínclito Hefesto ordenó que cuanto antes
tierra con agua mezclara, y de hombre la voz le pusiera
y la fuerza, y de virgen un bello cuerpo amable, en el rostro
igualara a las inmortales diosas; y Atenea
sus labores le enseñara, el tejer con arte la tela;
y gracia esparciera en torno de su testa la áurea Afrodita
y doloroso anhelo y las penas que devoran los miembros;
que le pusiese en fin mente de perra y capciosa conducta
ordenaba a Hermes, mensajero Argicida.

Dijo: y obedecieron ellos a Zeus Cronión soberano.
Pronto, de la tierra plasmó el ínclito Cojo una imagen
parecida a púdica virgen, por voluntad del Cronida;
la ciñó y adornó la ojiclara diosa Atenea,
y en torno, la augusta Persuasión y las Gracias divinas
collares áureos pusiéronle al cuerpo; y en torno de ella
las Horas de hermoso pelo una guirnalda de flores vernales;
y Palas Atenea al cuerpo le ajustó todo el ornato.
Entonces, en su pecho, el mensajero Argicida
mentiras e insinuantes palabras y capciosa conducta
forjó, por voluntad de Zeus gravitonante, y la voz
le puso el heraldo de dioses, y llamó a esa mujer
Pandora, pues todos los que tienen moradas olímpicas
un don le dieron, pena a los hombres que de pan se alimentan.

Después que acabó el alto engaño que no admite defensa,
a Epimeteo envió el padre al ilustre Argicida
llevando el don, veloz nuncio divino; y Epimeteo
no pensó en lo que Prometeo le dijo: que nunca aceptara
un don de Zeus Olímpico, mas lo devolviese de nuevo
para que a los mortales tal vez algún mal no naciera;
pero él lo aceptó y se percató cuando ya el mal tenía.
Pues antes vivía en la tierra de los hombres la estirpe
bien lejos de los males y lejos de la dura fatiga

νούσων τ' ἀργαλέων, αἵ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.
[αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.]
ἀλλὰ γυνὴ χείρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελοῦσα
ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά.
μούνη δ' αὐτόθι Ἐλπὶς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
ἔνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε
ἐξέπτη· πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθοιο
αἰγιόχου βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο.
ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται·
πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα·
νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ
αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.
οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσιν
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.
Χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·
ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος, οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων·
θνῇσκον δ' ὥσθ' ὕπνῳ δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἳ δ' ἐθελημοὶ
ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.
[ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.]
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν

y los morbos dolorosos que dan a los hombres sus muertes.
[pues pronto en la miseria envejecen los hombres.]
Mas la mujer, la gran tapa del jarro al quitar con las manos,
los dispersó, y a los hombres preparó tristes pesares.
Sola allí la Esperanza, en infrangible morada,
dentro quedóse, bajo los bordes del jarro, y afuera
no voló; pues antes la tapa al jarro le puso
por guisa del que égida lleva, Zeus, que amontona las nubes.
Mas otros innúmeros lutos vagan entre los hombres;
y llena está la tierra de males, y el mar está lleno;
y unos morbos de día, otros de noche a los hombres,
de suyo, visitan, a los mortales los males llevando
en silencio, porque la voz les quitó Zeus sapiente.
Así, de ningún modo es posible eludir la mente de Zeus.

Si quieres, yo coronaré para ti mi cuento con otro,
diestra y hábilmente, y fíjate tú en el pecho
cómo de lo mismo han nacido dioses y hombres mortales.
Primeramente, una raza áurea de hombres con habla
crearon los inmortales que tienen moradas olímpicas.
En tiempo de Cronos, cuando reinaba en el cielo, ellos fueron;
como dioses vivían, con el alma sin penas,
bien lejos de dolor y fatigas, y vejez miserable
nunca encima tenían, mas siempre —en los pies y manos iguales—
en banquete alegrábanse, de todos los males aparte;
y morían cual por el sueño domados. Todos los bienes
tenían: la tierra dadora de mieses fruto llevaba,
de suyo, abundante y no envidiado; y ellos contentos,
tranquilos, de los campos nutríanse con bienes copiosos.
[ricos en greyes, queridos por los dioses beatos.]
Mas desde que encubrió a esa raza la tierra,
ellos son demonios puros, buenos, terrestres,

ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι , φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
[οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,]
πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον.
Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
χρυσέῳ οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα·
ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ
ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ.
ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἡβήσαι τε καὶ ἥβης μέτρον ἵκοιτο,
παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
ἀφραδίῃς· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
ἢ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα
Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμὰς
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται,
δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.
Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον· οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες, οὐδέ τι σῖτον
ἤσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν,
ἄπλαστοι· μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι.
τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκειοι δέ τε οἶκοι,
χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.
καὶ τοὶ μὲν χείρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἄϊδαο,
νώνυμνοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας

alejadores del mal, guardianes de los hombres mortales,
[que guardan las sentencias y las obras malvadas,
de éter ceñidos, por dondequiera vagando en la tierra,]
dadores de riqueza; aun ese honor regio tuvieron.

Una segunda raza, muy inferior, aún crearon después,
argéntea, los que tienen moradas olímpicas,
a la áurea ni en la forma, ni semejante en la mente:
pues, por cien años, el hijo al lado de la madre querida
se criaba jugando, muy infantil, en su casa.
Mas cuando crecía y al umbral de adolescencia llegaba,
poco tiempo duraban con vida, sufriendo dolores
por su insensatez; pues no podían la temeraria violencia
entre sí detener, y a los inmortales servir no querían
ni de los beatos sacrificar en las aras sagradas,
como es uso en los hombres según sus costumbres. Entonces,
Zeus Cronida los sepultó, irritado, porque los honores
no rendían a los beatos dioses que el Olimpo poseen.
Mas desde que encubrió aun a esa raza la tierra,
ellos son llamados beatos mortales, infernos,
segundos; empero, aun a ellos honor acompaña.

Zeus padre, tercera, a otra raza de hombres con habla,
broncínea, en nada semejante a la argéntea, creó
de los fresnos, terrible y fuerte. Les gustaban de Ares
las obras luctuosas y las violencias, y nada de trigo
comían, mas el duro corazón tenían de adamante,
inaccesibles; y grande su fuerza, e invencibles sus brazos
de los hombros nacían sobre los miembros robustos.
Eran broncíneas sus armas y broncíneas las casas,
y con bronce trabajaban: pues negro hierro no había.
Ellos fueron, por sus propias manos domados,
a la mohienta morada del gélido Hades,
anónimos; y la muerte, por terribles que fueran,

εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἠελίοιο.
Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἄρειον,
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται
ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.
καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,
ὤλεσε μαρναμένους μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἕνεκ' ἠυκόμοιο·
ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,
τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.
[τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.
αὐτὸς γάρ μ[ιν ἔλυσε πατ]ὴρ ἀνδρῶ]ν τε θε]ῶν τε·
νῦν δ' αἰεὶ] μετὰ τοῖς τιμὴ[ν ἔ]χει ὡς ἐ[πιεικές.
Ζεὺς δ' αὖτ' ἄ]λλο γένος θῆκ[εν μερόπων ἀνθρώπων
ὅσσοι νῦ]ν γεγάασιν ἐπὶ [χθονὶ πουλυβοτείρῃ.]
Μηκέτ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ
παύσονται καμάτου καὶ ὀιζύος, οὐδέ τι νύκτωρ
φθειρόμενοι. χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.
ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.
οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίιος οὐδέ τι παῖδες,

los aferró, negra; y la fúlgida luz dejaron del sol.
Mas después que encubrió la tierra aun a esa raza,
de nuevo, aún otra, una cuarta, en la tierra multinutricia
Zeus Cronida creó, más valiente y más justa,
divina raza de hombres héroes, que semidioses se llaman,
generación que nos precedió sobre la tierra infinita.
La guerra cruel los perdió y el terrible grito de guerra:
bajo Tebas, la de las siete puertas, en tierra Cadmea,
a unos, que combatían por los rebaños de Edipo,
y a otros, luego que en naves, sobre el gran abismo del mar,
hacia Troya llevólos por Helena de hermoso cabello;
allí, por cierto, los envolvió, a unos, el fin de la muerte,
y a otros, lejos de los hombres dando sustento y morada,
Zeus padre, Cronida, los asentó de la tierra en los fines.
Y ellos habitan, con el alma sin penas, las islas
de los Beatos, junto al Océano profundo de vórtices,
¡dichosos héroes!, a quienes la tierra dadora de mieses
da frutos dulces como miel, que brotan tres veces al año.
[lejos de los inmortales; y Cronos reina sobre ellos.
Pues él mismo lo] libertó, el pa[dre de hombres] y dio[ses;
y ahora siempre] junto con ellos tiene honor, como [es justo.
Zeus, aún o]tra raza form[ó de hombres con habla:
los que ahora] existen sobre [la tierra multinutricia.]
¡Ojalá entre los quintos hombres ya no más estuviera,
sino que antes muerto o después hubiera nacido!
Porque ahora en verdad la raza es de hierro; y nunca en el día
cesarán de dolor y fatiga, y nunca en la noche
de perecer; y graves les darán los dioses angustias.
Empero, aun a ellos les serán mezclados bienes con males.
Mas Zeus destruirá aun a esa raza de hombres con habla
cuando, naciendo, aparezcan con las sienes canosas.
Ni el padre semejante a sus hijos ni en algo los hijos,

οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ,
οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.
αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας,
μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι,
σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἵ γε
γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν·
[χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·]
οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου
οὔδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδὼς
οὐκ ἔσται, βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὅρκον ὀμεῖται·
ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀιζυροῖσιν ἅπασι
δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει στυγερώπης.
καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένω χρόα καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδὼς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.

Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς.
ὧδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον
ὕψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς·
ἣ δ' ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι,
μύρετο· τὴν ὅ γ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπε·
« δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων·
τῇ δ' εἶς ἣ σ' ἂν ἐγώ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν·
δεῖπνον δ', αἴ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
ἄφρων δ' ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
νίκης τε στέρεται πρός τ' αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει».
ὣς ἔφατ' ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.

Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε·

ni el huésped al huésped, ni el amigo al amigo,
ni el hermano querido será, como antes.
Deshonrarán a los padres cuando a ser viejos comiencen,
y los reprenderán, hablando con duras palabras,
¡crueles!, y sin conocer la mirada divina; y podrán
ellos a sus viejos padres no restituir la crianza;
[con la ley de sus brazos, uno a otro saqueará la ciudad;]
ni favor alguno habrá a quien jura fielmente, o al justo,
o al bueno, sino más bien al autor de maldades y al hombre
violento honrarán; la justicia en la fuerza, y respeto
no habrá, mas el cobarde herirá al mortal más valiente
con palabras oblicuas hablando, y encima hará juramento;
y la envidia acompañará a todos los míseros hombres,
horrisonante, que goza del mal, de ódiosa mirada.
Y entonces al Olimpo, desde la tierra de anchos caminos,
el bello cuerpo envueltas en blancos pendiles,
en la familia irán de inmortales, dejando a los hombres,
Respeto y Reprobación; y quedarán las penas luctuosas
para los hombres mortales, y contra el mal no habrá ayuda.

Ahora narraré un cuento a los reyes, aunque ellos sean sabios.
Así un gavilán habló a un ruiseñor de polícromo cuello
alto asaz en las nubes llevándolo, aferrado en las uñas,
y éste lastimeramente, por las corvas uñas pasado,
gemía; mas aquél, con prepotencia, palabra le dijo:
"Mísero, ¿qué lloras?, te tiene, sí, uno mucho más fuerte,
y allí irás doquier yo te lleve, por buen cantor que tú seas,
y te haré mi comida, si quiero, o te soltaré.
Insensato el que quiera oponerse a los más poderosos:
de la victoria es privado y penas sufre a más de deshonras."
Así dijo el veloz gavilán, ave de alas tendidas.
Tú, oh Perses, escucha la justicia y no alimentes violencia;

ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς
ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς
ἐγκύρσας ἄτῃσιν· ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν
κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει
ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὅρκος ἅμα σκολιῇσι δίκῃσι·
τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἑλκομένης ᾗ κ' ἄνδρες ἄγωσι
δωροφάγοι, σκολιῇς δὲ δίκης χρίνωσι θέμιστας·
ἣ δ' ἕπεται κλαίουσα πόλιν καὶ ἤθεα λαῶν,
ἠέρα ἑσσαμένη, κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα,
οἵ τέ μιν ἐξελάσωσι καὶ οὐκ ἰθεῖαν ἔνειμαν.
οἳ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν
ἰθείας καὶ μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς·
οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρῦς
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·
τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσι·
θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.
οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς.
πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,
ὅστις ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάαται.
τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν· ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί,
οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἶκοι
Ζηνὸς φραδμοσύνῃσιν Ὀλυμπίου· ἄλλοτε δ' αὖτε

pues la violencia es mala al hombre pobre. Y el poderoso
no fácilmente soportarla puede y oprimido es por ella
cuando cae en desgracias. Camino mejor es pasar
por otro lado, a lo justo: pues justicia vence a violencia
cuando al término llega. Sufriendo, el cándido aprende.
Pues pronto corre Juramento con las sentencias torcidas
y el clamor de Justicia, arrastrada a do la lleven los hombres
devoradores de dones, y juzguen, torcidos, las causas.
Ella sigue, llorando la ciudad y los usos humanos,
de éter ceñida, el mal a los hombres llevando
que la expulsan y la repartieron no recta.
A quienes dan a forasteros y a lugareños sentencias
rectas y que por nada de lo justo se apartan,
para ellos da flor la ciudad, y el pueblo en ella florece:
la paz anda, nodriza de jóvenes, por su tierra y nunca
dolorosa guerra les destina Zeus de amplia mirada.
Nunca a los hombres de rectas sentencias el hambre acompaña
ni la ruina, mas, en banquetes, de los campos cultos se nutren.
Les lleva la tierra sustento abundante, y la encina
lleva bellotas en lo alto y abejas en medio, en los montes;
las lanosas ovejas son por sus vellones opresas;
paren las mujeres hijos semejantes al padre;
y ellos florecen de bienes por siempre, y en naves
no viajan, pues fruto lleva la tierra dadora de mieses.
Mas a quienes la cruel violencia y las obras malas les gustan,
a ellos justicia el Cronida destina, Zeus de amplia mirada.
A menudo aun toda una ciudad por un hombre malvado
sufre, quien se hace culpable y temeridades maquina.
A ellos desde el cielo aporta gran pena el Cronida:
a un tiempo el hambre y la peste; y perecen los hombres,
y las mujeres dejan de parir, y las casas decaen,
por los designios de Zeus Olímpico; además, otras veces,

ἢ τῶν γε στρατὸν εὐρὺν ἀπώλεσεν ἢ ὅ γε τεῖχος
ἢ νέας ἐν πόντῳ Κρονίδης ἀποτείνυται αὐτῶν.
Ὦ βασιλῆες, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ
τήνδε δίκην· ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες
ἀθάνατοι φράζονται ὅσοι σκολιῇσι δίκῃσιν
ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες.
τρὶς γὰρ μύριοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἠέρα ἐσσάμενοι, πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.
ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα,
κυδρή τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι·
καὶ ῥ' ὁπότ' ἄν τίς μιν βλάπτῃ σκολιῶς ὀνοτάζων,
αὐτίκα πὰρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη Κρονίωνι
γηρύετ' ἀνθρώπων ἀδίκων νόον, ὄφρ' ἀποτείσῃ
δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, οἳ λυγρὰ νοεῦντες
ἄλλῃ παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες.
ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους,
δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.
οἵ γ' αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλῳ κακὰ τεύχων,
ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη.
πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας
καί νυ τάδ', αἴ κ' ἐθέλῃσ', ἐπιδέρκεται, οὐδέ ἑ λήθει
οἵην δὴ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἐέργει.
νῦν δὴ ἐγὼ μήτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος
εἴην μήτ' ἐμὸς υἱός· ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον
ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἕξει.
ἀλλὰ τά γ' οὔπω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα.
Ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῇσι
καί νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς

o bien su ejército vasto él destruye, o bien la muralla,
o bien en el ponto las naves les exige el Cronida.
Oh reyes, parad mientes vosotros también
en esta justicia; pues de cerca, entre los hombres estando,
los inmortales observan cuántos con torcidas sentencias
entre ellos se vejan sin cuidar de la mirada divina.
Pues son tres veces diez mil, sobre la tierra multinutricia,
los inmortales, de Zeus, guardianes de los hombres mortales:
que guardan las sentencias y las obras malvadas,
de éter ceñidos, por doquiera vagando en la tierra.
Y está también la virgen Justicia, de Zeus engendrada,
honrada y venerable a los dioses que el Olimpo poseen;
y cuando alguien la ofende, al culpar de manera torcida,
pronto, al lado del padre Zeus Cronida se sienta, y la mente
dice de los hombres injustos, para que el pueblo expíe
las locuras de los reyes que, obras luctuosas urdiendo,
a otra parte la inclinan, con dar las sentencias torcidas.
Esto guardando, enderezad los juicios, oh reyes, de dones
devoradores, y olvidad del todo las tuertas sentencias.
Prepara el mal a sí mismo el hombre que el mal a otro
la mala intención para quien intenta es malísima. [prepara:
El ojo de Zeus que todo lo ve y que todo lo sabe
también esto mira, si quiere, y no se le oculta por cierto
cuál sea esta justicia que encierra, en su interior, la ciudad.
Ahora, en verdad, ni yo mismo quisiera ser justo
entre los hombres, ni el hijo mío: porque es malo ser hombre
justo, si mayor justicia tendrá el más injusto.
Mas tengo fe que Zeus sapiente aún no deje que esto se cumpla.
Oh Perses, tú esto pon en el ánimo tuyo
y a la justicia escucha y la violencia olvida del todo.
Pues esta ley para los hombres dispuso el Cronida:
a los peces y a las fieras y a las volátiles aves

ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται· εἰ γάρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι
γινώσκων, τῷ μέν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς·
ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῇ,
τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται·
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.
Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.
τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.
οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ
φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω·
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήιος ἀνήρ.
ἀλλὰ σύ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς
ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς
ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐυστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίη, βιότου δὲ τεὴν πιμπλῇσι καλιήν·
λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῷ σύμφορος ἀνδρί·
τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὅς κεν ἀεργὸς
ζώῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὀργήν,
οἵ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ
ἔσθοντες· σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν,
ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί.
ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε·
καὶ ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν

que entre sí se devoren —porque entre ellos no está la justicia—;
pero a los hombres dio la justicia, que es óptima en mucho;
pues si alguien, conociéndolo, publicar quiere lo justo,
prosperidad le concede Zeus de amplia mirada;
mas quien, en sus testimonios, haciendo de intento un perjurio,
mienta, y sin remedio peque, ofendiendo así la justicia,
la estirpe de aquél más oscura después es dejada,
y la estirpe del hombre que jura bien, después, más ilustre.
Yo, que conozco el bien, te hablaré, oh Perses, gran necio.
Escoger la miseria, por cierto, aun a torrentes, es fácil:
llano el camino, y aquélla muy cerca reside;
mas ante el éxito el sudor pusieron los dioses
inmortales, y larga y empinada la vía hacia él,
y escabrosa al principio; mas cuando uno llega a la cima,
fácil entonces se vuelve, por difícil que sea.
El mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende,
habiendo meditado, lo que después y al fin mejor sea;
y bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja;
mas el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando
se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre es inútil.
Empero tú, de nuestro consejo acordándote siempre,
trabaja, oh Perses, divina estirpe, para que el hambre
te aborrezca, y te quiera la bien coronada Deméter
veneranda, y de alimento te colme el granero;
porque el hambre siempre al hombre ocioso acompaña.
Los dioses se aíran, y los hombres, con ese que ocioso
viva, a los zánganos faltos de aguijón igual en la índole,
que la fatiga de las abejas consumen ociosos,
comiendo; pero a ti, las obras sea caro ordenar convenientes,
para que de alimento estacional tus graneros se colmen.
Por sus trabajos, los hombres son ricos en greyes y en bienes;
y, trabajando, mucho más a los inmortales querido

[ἔσσεαι ἠδὲ βροτοῖς· μάλα γὰρ στυγέουσιν ἀεργούς].
ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος·
εἰ δέ κεν ἐργάζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἀεργὸς
πλουτεῦντα· πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ.
δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον,
εἴ κεν ἀπ' ἀλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμὸν
ἐς ἔργον τρέψας μελετᾷς βίου, ὥς σε κελεύω.
αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
αἰδώς, ἥ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίνησιν·
αἰδώς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.
Χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω·
εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται,
ἢ ὅ γ' ἀπὸ γλώσσης λήισσεται, οἷά τε πολλὰ
γίνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ
ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ,
ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον
ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.
ἶσον δ' ὅς θ' ἱκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξει,
ὅς τε κασιγνήτοιο ἑοῦ ἀνὰ δέμνια βαίνῃ
κρυπταδίῃς εὐνῆς ἀλόχου, παρακαίρια ῥέζων,
ὅς τέ τευ ἀφραδίῃς ἀλιταίνητ' ὀρφανὰ τέκνα,
ὅς τε γονῆα γέροντα κακῷ ἐπὶ γήραος οὐδῷ
νεικείῃ χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι·
τῷ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν
ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν.
ἀλλὰ σὺ τῶν μὲν πάμπαν ἔεργ' ἀεσίφρονα θυμόν.
Κἀδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
ἁγνῶς καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία καίειν·
ἄλλοτε δὲ σπονδῇσι θύεσσί τε ἱλάσκεσθαι,
ἠμὲν ὅτ' εὐνάζῃ καὶ ὅτ' ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ,
ὥς κέ τοι ἵλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχωσιν,
ὄφρ' ἄλλων ὠνῇ κλῆρον, μὴ τὸν τεὸν ἄλλος.

[serás y a los hombres: pues mucho a los ociosos detestan.]
El trabajo, ninguna deshonra; el ocio es deshonra;
y si trabajas te envidiará pronto, porque te enriqueces,
el ocioso; a la riqueza mérito y gloria acompañan.
Según cual eres por suerte, el trabajar es mejor,
si, de los bienes ajenos la mente insensata
volviendo al trabajo, del sustento cuidas —como te exhorto.
Vergüenza no buena al hombre indigente acompaña,
vergüenza que asaz perjudica o favorece a los hombres;
vergüenza en la pobreza, y audacia en la dicha. [mucho mejores.
No hay que hurtar los bienes: dados por un dios son
Pues si alguien por fuerza con las manos adquiere gran dicha,
o con la lengua aquél consiguiere —lo cual a menudo
sucede, cuando en verdad la ganancia engaña la mente
de los hombres, y al pudor la impudencia persigue—,
fácilmente lo oscurecen los dioses y amenguan su casa,
y al hombre aquel por poco tiempo acompaña la dicha.
Igualmente, quien al suplicante y quien al huésped mal haga,
y quien a la cama de su hermano suba, a los clandestinos
abrazos de la esposa —indecentemente portándose—,
y quien, por insensatez, con los huérfanos se haga culpable,
y quien al viejo padre, de la vejez en el limen cruel,
ultraje, embistiéndolo con duras palabras;
contra él por cierto ¡Zeus mismo está airado y, al fin,
dura reparación impone por las obras injustas.
Empero tú, de éstas aparta siempre la mente insensata.
Según puedas, a los dioses sacrifica, inmortales,
santa y puramente, y quema además relucientes perniles;
otras veces, con libaciones y ofrendas propícialos
ya cuando te acuestas y cuando la luz sacra aparece,
a fin de que el corazón propicio te tengan y el alma,
para que compres el predio de otros, y no otros el tuyo.

Τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν ἐᾶσαι·
τὸν δὲ μάλιστα καλεῖν ὅστις σέθεν ἐγγύθι ναίει·
εἰ γάρ τοι καὶ χρῆμ' ἐγχώριον ἄλλο γένηται,
γείτονες ἄζωστοι ἔκιον, ζώσαντο δὲ πηοί.
πῆμα κακὸς γείτων, ὅσσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ·
ἔμμορέ τοι τιμῆς ὅς τ' ἔμμορε γείτονος ἐσθλοῦ·
οὐδ' ἂν βοῦς ἀπόλοιτ', εἰ μὴ γείτων κακὸς εἴη.
εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εὖ δ' ἀποδοῦναι,
αὐτῷ τῷ μέτρῳ, καὶ λώιον αἴ κε δύνῃαι,
ὡς ἂν χρηίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὕρῃς.
μὴ κακὰ κερδαίνειν· κακὰ κέρδεα ἶσ' ἄτῃσιν.
τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι·
καὶ δόμεν, ὅς κεν δῷ, καὶ μὴ δόμεν, ὅς κεν μὴ δῷ·
δώτῃ μέν τις ἔδωκεν, ἀδώτῃ δ' οὔ τις ἔδωκεν·
δὼς ἀγαθή, ἅρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότειρα·
ὃς μὲν γάρ κεν ἀνὴρ ἐθέλων, ἕ γε καὶ μέγα, δώῃ,
χαίρει τῷ δώρῳ καὶ τέρπεται ὃν κατὰ θυμόν·
ὃς δέ κεν αὐτὸς ἕληται ἀναιδείῃφι πιθήσας,
καί τε σμικρὸν ἐόν, τό γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ.
εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο
καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο·
ὃς δ' ἐπ' ἐόντι φέρει, ὃ δ' ἀλέξεται αἴθοπα λιμόν.
οὐδὲ τό γ' ἐν οἴκῳ κατακείμενον ἀνέρα κήδει·
οἴκοι βέλτερον εἶναι, ἐπεὶ βλαβερὸν τὸ θύρηφιν.
ἐσθλὸν μὲν παρεόντος ἑλέσθαι, πῆμα δὲ θυμῷ
χρηίζειν ἀπεόντος· ἅ σε φράζεσθαι ἄνωγα.

Ἀρχομένου δὲ πίθου καὶ λήγοντος κορέσασθαι,
μεσσόθι φείδεσθαι· δειλὴ δ' ἐν πυθμένι φειδώ.
μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω·
καί τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι·
πίστιες ἄρ τοι ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὤλεσαν ἄνδρας.

Invita a comer al que te quiere y deja a quien te odia;
y sobre todo invita a aquel que a ti junto reside:
porque si además en el lugar algo nuevo te ocurre,
los vecinos llegan desceñidos, los parientes se ciñen.
Un daño, el vecino malo, cuanto el bueno grande ventaja.
Tiene en suerte un tesoro aquel que tiene un vecino que es bueno;
ni un buey se perdería, si no fuese malo el vecino.
Mide bien lo que tomas del vecino y devuélvele bien,
en la misma medida, y más conveniente si puedes,
para que aun después, si necesitas, lo encuentres seguro.
No ganes mal; malas ganancias a desgracias son pares.
Ama al que te ama, y al que se acerca, tú acércate;
y da a quien te dé, y a quien no te da, no le des;
al dador uno le da; mas al no dador, nadie le da.
El don es bueno; la rapiña mala, dadora de muerte.
En efecto, aquel hombre que done de suyo, aun cosa grande,
ése del don se alegra y regocija en el alma;
mas quien por sí mismo hurte, en la impudencia confiando,
aunque sea cosa pequeña, ésta el corazón le congela.
Porque si aun lo pequeño sobre lo pequeño colocas,
y a menudo lo haces, pronto, aun eso se volverá grande;
quien más aporta a lo que tiene, éste el hambre ardiente rechaza.
Lo que está en casa guardado, al hombre no le preocupa;
mejor que esté en casa, pues lo de afuera es dañino.
Bueno tomar de lo que hay; mas, para el alma, una pena
necesitar lo que falta: a meditar lo cual te convido.
Sáciate de la jarra cuando empieza y cuando se acaba;
a la mitad, sé parco: pobre la parsimonia en el fondo.
Sea segura la merced con el amigo acordada,
y aun al hermano, sonriendo, impón un testigo:
confianzas y desconfianzas pierden igual a los hombres.

μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω
αἰμύλα κωτίλλουσα, τεὴν διφῶσα καλιήν·
ὃς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὅ γε φιλήτῃσιν.
μουνογενὴς δὲ πάις εἴη πατρώιον οἶκον
φερβέμεν· ὣς γὰρ πλοῦτος ἀέξεται ἐν μεγάροισι·
γηραιὸς δὲ θάνοι ἕτερον παῖδ' ἐγκαταλείπων.
ῥεῖα δέ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον·
πλείων μὲν πλεόνων μελέτη, μείζων δ' ἐπιθήκη.
σοὶ δ' εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶν ἧσιν,
ὧδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι.

Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων
ἄρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότοιο δὲ δυσομενάων.
αἳ δή τοι νύκτας τε καὶ ἤματα τεσσαράκοντα
κεκρύφαται, αὖτις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ
φαίνονται τὰ πρῶτα χαρασσομένοιο σιδήρου.
οὗτός τοι πεδίων πέλεται νόμος, οἵ τε θαλάσσης
ἐγγύθι ναιετάουσ' οἵ τ' ἄγκεα βησσήεντα
πόντου κυμαίνοντος ἀπόπροθι, πίονα χῶρον,
ναίουσιν· γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν,
γυμνὸν δ' ἀμάειν, εἴ χ' ὥρια πάντ' ἐθέλῃσθα
ἔργα κομίζεσθαι Δημήτερος, ὥς τοι ἕκαστα
ὥρι' ἀέξηται, μή πως τὰ μέταζε χατίζων
πτώσσῃς ἀλλοτρίους οἴκους καὶ μηδὲν ἀνύσσῃς.
ὡς καὶ νῦν ἐπ' ἐμ' ἦλθες. ἐγὼ δέ τοι οὐκ ἐπιδώσω
οὐδ' ἐπιμετρήσω· ἐργάζευ, νήπιε Πέρση,
ἔργα τά τ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο,
μή ποτε σὺν παίδεσσι γυναικί τε θυμὸν ἀχεύων
ζητεύῃς βίοτον κατὰ γείτονας, οἳ δ' ἀμελῶσιν.
δὶς μὲν γὰρ καὶ τρὶς τάχα τεύξεαι· ἢν δ' ἔτι λυπῇς,
χρῆμα μὲν οὐ πρήξεις, σὺ δ' ἐτώσια πόλλ' ἀγορεύσεις,
ἀχρεῖος δ' ἔσται ἐπέων νομός. ἀλλά σ' ἄνωγα

Ni mujer de nalga dispuesta la mente te engañe
charlando con seducción, tu granero buscando:
quien en mujer confía, confía aquél en ladrones.
Que haya un hijo unigénito para fomentar los bienes
paternos —pues así la riqueza se acrece en la casa—
y, viejo, aquél muera, dejando a otro hijo.
Fácil a muchos Zeus puede otorgar inmensa fortuna:
mientras más el cuidado de muchos, mayor el provecho.
Para ti, si la riqueza el corazón anhela en tu pecho,
así obra: y trabajo sobre trabajo trabaja.

Cuando las Pléyades surgen, de Atlante engendradas,
da principio a la siega, y a la arada cuando se ponen.
Ellas, ya sabes, por cuarenta noches y días se quedan
ocultas, y de nuevo, a la vuelta del año,
aparecen por primera vez cuando el hierro se afila.
Ésta es la ley de los campos, ya de quienes al mar
junto residen, ya de quienes los tortuosos hocinos,
lejos del ponto fluctuante, tierra fecunda,
habitan: siembra desnudo, ara con bueyes desnudo,
y siega desnudo, si en su tiempo todos deseas
los trabajos atender de Deméter, a fin de que crezca
para ti cada cosa en su tiempo, y que luego, indigente,
no mendigues por casas ajenas y nada consigas.
Así a mi casa, aun ahora, viniste; mas yo a ti no daré
más ni más prestaré; trabaja, oh necio de Perses,
los trabajos que a los hombres destinaron los dioses,
para que nunca, con hijos y esposa, el alma afligido,
andes pidiendo sustento entre vecinos, y ellos no atiendan.
Pues dos o tres veces lo logres, quizá; mas si aún los afliges,
no obtendrás nada, sino que muchas dirás cosas vanas,
e inútil será de palabras el pasto. ¡Ea!, te exhorto

φράζεσθαι χρειῶν τε λύσιν λιμοῦ τ' ἀλεωρήν.
Οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα,
κτητήν, οὐ γαμετήν, ἥτις καὶ βουσὶν ἕποιτο,
χρήματα δ' ἐν οἴκῳ πάντ' ἄρμενα ποιήσασθαι,
μὴ σὺ μὲν αἰτῇς ἄλλον, ὃ δ' ἀρνῆται, σὺ δὲ τητᾷ,
ἡ δ' ὥρη παραμείβηται, μινύθῃ δέ τοι ἔργον.
μηδ' ἀναβάλλεσθαι ἔς τ' αὔριον ἔς τε ἔνηφι·
οὐ γὰρ ἐτωσιοεργὸς ἀνὴρ πίμπλησι καλιὴν
οὐδ' ἀναβαλλόμενος· μελέτη δέ τοι ἔργον ὀφέλλει·
αἰεὶ δ' ἀμβολιεργὸς ἀνὴρ ἄτησι παλαίει.
Ἧμος δὴ λήγει μένος ὀξέος ἠελίοιο
καύματος ἰδαλίμου, μετοπωρινὸν ὀμβρήσαντος
Ζηνὸς ἐρισθενέος, μετὰ δὲ τρέπεται βρότεος χρὼς
πολλὸν ἐλαφρότερος· δὴ γὰρ τότε Σείριος ἀστὴρ
βαιὸν ὑπὲρ κεφαλῆς κηριτρεφέων ἀνθρώπων
ἔρχεται ἠμάτιος, πλεῖον δέ τε νυκτὸς ἐπαυρεῖ·
τῆμος ἀδηκτοτάτη πέλεται τμηθεῖσα σιδήρῳ
ὕλη, φύλλα δ' ἔραζε χέει, πτόρθοιό τε λήγει·
τῆμος ἄρ' ὑλοτομεῖν μεμνημένος ὥρια ἔργα.
ὄλμον μὲν τριπόδην τάμνειν, ὕπερον δὲ τρίπηχυν,
ἄξονα δ' ἑπταπόδην· μάλα γάρ νύ τοι ἄρμενον οὕτω·
εἰ δέ κεν ὀκταπόδην, ἀπὸ καὶ σφῦράν κε τάμοιο·
τρισπίθαμον δ' ἄψιν τάμνειν δεκαδώρῳ ἀμάξῃ.
πόλλ' ἐπικαμπύλα κᾶλα· φέρειν δὲ γύην, ὅτ' ἂν εὕρῃς,
ἐς οἶκον, κατ' ὄρος διζήμενος ἢ κατ' ἄρουραν,
πρίνινον· ὃς γὰρ βουσὶν ἀροῦν ὀχυρώτατός ἐστιν,
εὖτ' ἂν Ἀθηναίης δμῶος ἐν ἐλύματι πήξας
γόμφοισιν πελάσας προσαρήρεται ἰστοβοῆι.
δοιὰ δὲ θέσθαι ἄροτρα, πονησάμενος κατὰ οἶκον,
αὐτόγυον καὶ πηκτόν, ἐπεὶ πολὺ λώιον οὕτω·
εἴ χ' ἕτερον [γ'] ἄξαις, ἕτερόν κ' ἐπὶ βουσὶ βάλοιο.
δάφνης δ' ἢ πτελέης ἀκιώτατοι ἰστοβοῆες,

a pensar en el pago de deudas y en la fuga del hambre.
Hazte una casa primero, una mujer y un buey de trabajo,
comprada, no casada, que pueda seguir aun a los bueyes,
y luego, todos tus arneses ten dispuestos en casa,
para que no pidas tú a otro, y él se niegue, y tú falto seas,
y el tiempo oportuno transcurra y tu trabajo se pierda.
Ni difieras nada para mañana o pasado mañana,
porque el hombre inútil en el trabajo no colma el granero,
ni el que difiere: el cuidado hace prosperar el trabajo;
siempre quien su trabajo retarda forcejea con desgracias.
Cuando la fuerza del sol penetrante abandona
su ardor sudorífero, empezando a llover en otoño
Zeus prepotente, del mortal el cuerpo se vuelve
mucho más ligero —porque la estrella Sirio, entonces,
sobre la cabeza de los hombres a la muerte nacidos
poco anda en el día y mayor parte de la noche disfruta—;
entonces es muy difícil de roer, por el hierro talada,
la selva, y el follaje esparce en el suelo y del vástago cesa;
corta la selva, allí, recordando en su estación los trabajos.
Un mortero de tres pies corta, de tres codos la mano,
y un eje de siete pies —pues así es muy idóneo de veras—,
mas si de ocho pies, podrás recortar aun un mazo;
y una rueda de tres espitas corta para un carro de diez.
Hay muchos maderos curvos; mas lleva a la casa una cama,
cuando la encuentres por el monte o por el campo buscando,
de carrasca; pues ésta es, para arar con bueyes, firmísima,
una vez que un siervo de Atenea, con clavijas fijándola
en el dental y arrimándola, la haya al timón adaptado.
Hazte dos arados, poniéndote a trabajar en la casa,
uno simple y uno fijo —porque mucho mejor es así—:
si uno quiebras, el otro podrás imponer a los bueyes.
De laurel o de olmo, los más incarcomibles timones;

δρυὸς ἔλυμα, πρίνου δὲ γύης. βόε δ' ἐνναετήρω
ἄρσενε κεκτῆσθαι, τῶν γὰρ σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν,
ἥβης μέτρον ἔχοντε· τὼ ἐργάζεσθαι ἀρίστω.
οὐκ ἂν τῷ γ' ἐρίσαντε ἐν αὔλακι κὰμ μὲν ἄροτρον
ἄξειαν, τὸ δὲ ἔργον ἐτώσιον αὖθι λίποιεν.
τοῖς δ' ἅμα τεσσαρακονταετὴς αἰζηὸς ἕποιτο
ἄρτον δειπνήσας τετράτρυφον, ὀκτάβλωμον,
ὅς κ' ἔργου μελετῶν ἰθείην αὔλακ' ἐλαύνοι,
μηκέτι παπταίνων μεθ' ὁμήλικας, ἀλλ' ἐπὶ ἔργῳ
θυμὸν ἔχων· τοῦ δ' οὔ τι νεώτερος ἄλλος ἀμείνων
σπέρματα δάσσασθαι καὶ ἐπισπορίην ἀλέασθαι·
κουρότερος γὰρ ἀνὴρ μεθ' ὁμήλικας ἑπτοίηται.
Φράζεσθαι δ', εὖτ' ἂν γεράνου φωνὴν ἐπακούσῃς
ὑψόθεν ἐκ νεφέων ἐνιαύσια κεκληγυίης,
ἥ τ' ἀρότοιό τε σῆμα φέρει καὶ χείματος ὥρην
δεικνύει ὀμβρηροῦ, κραδίην δ' ἔδακ' ἀνδρὸς ἀβούτεω·
δὴ τότε χορτάζειν ἕλικας βόας ἔνδον ἐόντας·
ῥηίδιον γὰρ ἔπος εἰπεῖν· «βόε δὸς καὶ ἅμαξαν»·
ῥηίδιον δ' ἀπανήνασθαι· «πάρα ἔργα βόεσσιν».
φησὶ δ' ἀνὴρ φρένας ἀφνειὸς πήξασθαι ἅμαξαν·
νήπιος, οὐδὲ τὸ οἶδ'· ἑκατὸν δέ τε δούρατ' ἀμάξης,
τῶν πρόσθεν μελέτην ἐχέμεν οἰκήια θέσθαι.
Εὖτ' ἂν δὲ πρώτιστ' ἄροτος θνητοῖσι φανήῃ,
δὴ τότ' ἐφορμηθῆναι ὁμῶς δμῶές τε καὶ αὐτός,
αὖην καὶ διερὴν ἀρόων ἀρότοιο καθ' ὥρην,
πρωὶ μάλα σπεύδων, ἵνα τοι πλήθωσιν ἄρουραι.
ἔαρι πολεῖν· θέρεος δὲ νεωμένη οὔ σ' ἀπατήσει.
νειὸν δὲ σπείρειν ἔτι κουφίζουσαν ἄρουραν·
νειὸς ἀλεξιάρη παίδων εὐκηλήτειρα.
Εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ
ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου, ὅτ' ἂν ἄκρον ἐχέτλης

de encina, el dental; de carrasca, la cama. Compra dos bueyes
machos, de nueve años, porque su vigor no es gastado,
estando en la flor de la edad: para trabajar, los mejores.
Ellos no quebrarán el arado, con reñir en el surco,
ni el trabajo dejarán inacabado, allí mismo.
Que, junto, un robusto varón de cuarenta años los siga,
habiendo comido un pan cuadripartido, de ocho porciones,
quien, al cuidar del trabajo, recto el surco dirija,
sin mirar nunca en torno a los de su edad, mas con la mente
en el trabajo. Otro, más joven, en nada que aquél es mejor
para repartir las semillas y evitar sobresiembra:
pues anhela a los de su edad el hombre más joven.
Pon atención, cuando escuches la voz de la grulla
que de lo alto, de las nubes, grazna año tras año:
la señal de la arada ésta lleva, y la estación del invierno
lluvioso indica; y el corazón muerde del hombre sin bueyes.
Nutre entonces los bueyes de corvos cuernos, en casa,
porque es fácil decir el dicho: "Dame dos bueyes y un carro",
y fácil negarse: "Hay trabajos para los bueyes."
Habla de construirse un carro el hombre rico en las mientes
¡estulto!, y esto no sabe: son cien los leños de un carro,
que antes hay que cuidar de tener en la casa.
Tan luego que el tiempo de la arada a los mortales se muestre,
lanzaos entonces, juntamente, tú mismo y los siervos,
arando en la estación de la arada, húmeda o seca,
muy temprano apurándote, porque se te colmen los campos.
Ara en primavera: en verano la noval no ha de mentirte.
El barbecho siembra cuando aún está ligera la tierra:
el barbecho alejador del mal, aquietador de los niños.
Que, cumplido, se cargue el trigo de Deméter sagrado,
suplica a Zeus Ctonio y a la casta Deméter,
tan pronto empieces la arada y cuando, de la esteva el extremo

χειρὶ λαβὼν ὄρπηκι βοῶν ἐπὶ νῶτον ἴκηαι
ἔνδρυον ἑλκόντων μεσάβων. ὁ δὲ τυτθὸς ὄπισθε
δμῶος ἔχων μακέλην πόνον ὀρνίθεσσι τιθείη
σπέρμα κατακρύπτων· εὐθημοσύνη γὰρ ἀρίστη
θνητοῖς ἀνθρώποις, κακοθημοσύνη δὲ κακίστη.
ὣδέ κεν ἀδροσύνῃ στάχυες νεύοιεν ἔραζε,
εἰ τέλος αὐτὸς ὄπισθεν Ὀλύμπιος ἐσθλὸν ὀπάζοι,
ἐκ δ' ἀγγέων ἐλάσειας ἀράχνια· καί σε ἔολπα
γηθήσειν βιότου αἱρεύμενον ἔνδον ἐόντος.
εὐοχθέων δ' ἴξεαι πολιὸν ἔαρ οὐδὲ πρὸς ἄλλους
αὐγάσεαι· σέο δ' ἄλλος ἀνὴρ κεχρημένος ἔσται.
Εἰ δέ κεν ἠελίοιο τροπῇς ἀρόῳς χθόνα δῖαν,
ἥμενος ἀμήσεις ὀλίγον περὶ χειρὸς ἐέργων,
ἀντία δεσμεύων κεκονιμένος, οὐ μάλα χαίρων,
οἴσεις δ' ἐν φορμῷ· παῦροι δέ σε θηήσονται.
ἄλλοτε δ' ἀλλοῖος Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο,
ἀργαλέος δ' ἄνδρεσσι καταθνητοῖσι νοῆσαι.
εἰ δέ κεν ὄψ' ἀρόσῃς, τόδε κέν τοι φάρμακον εἴη·
ἧμος κόκκυξ κοκκύζει δρυὸς ἐν πετάλοισι
τὸ πρῶτον, τέρπει δὲ βροτοὺς ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν,
τῆμος Ζεὺς ὗοι τρίτῳ ἤματι μηδ' ἀπολήγοι,
μήτ' ἄρ' ὑπερβάλλων βοὸς ὁπλὴν μήτ' ἀπολείπων·
οὕτω κ' ὀψαρότης πρωιηρότῃ ἰσοφαρίζοι.
ἐν θυμῷ δ' εὖ πάντα φυλάσσεο· μηδέ σε λήθοι
μήτ' ἔαρ γινόμενον πολιὸν μήθ' ὥριος ὄμβρος.
Πὰρ δ' ἴθι χάλκειον θῶκον καὶ ἐπαλέα λέσχην
ὥρῃ χειμερίῃ, ὁπότε κρύος ἀνέρα ἔργων
ἰσχάνει, ἔνθα κ' ἄοκνος ἀνὴρ μέγα οἶκον ὀφέλλοι,
μή σε κακοῦ χειμῶνος ἀμηχανίη καταμάρψῃ
σὺν πενίῃ, λεπτῇ δὲ παχὺν πόδα χειρὶ πιέζῃς.
πολλὰ δ' ἀεργὸς ἀνήρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων,
χρηίζων βιότοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ.

teniendo en mano, la púa en el lomo de los bueyes empujes,
que tiran la clavija de las correas del yugo. Que el joven
siervo, atrás, llevando una azada, cree fatiga a las aves
con ocultar la semilla; porque el orden es óptimo
para los hombres mortales, y el desorden es pésimo.
Así podrán, lozanas, las espigas al suelo doblarse
si el propio Olímpico, luego, un término concede propicio,
y de las jarras podrás quitar las telarañas; y espero
que te alegres de tomar el sustento que se halla en la casa.
Llegarás, copioso, a la gris primavera y hacia otros
no mirarás, sino que otro hombre de ti será falto.
Mas si a la vuelta del sol arares la tierra divina,
segarás sentado, encerrando poco en la mano,
atándolo opuesto, lleno de polvo, en nada contento,
y lo llevarás en un cesto; y pocos han de admirarte.
Mas cada vez distinta es la mente de Zeus que égida lleva,
difícil de conocer para los hombres mortales.
Si tarde hubieras arado, éste podría serte el remedio:
cuando el cuclillo canta de la encina en las frondas, primero,
y regocija a los mortales sobre la tierra infinita,
entonces, que Zeus llueva al tercer día y no cese,
sin que sobresalga ni baje de la pezuña del buey;
puede así el arador tardío al arador temprano igualarse.
En el alma guarda bien todo, y no se te pase
ni la gris primavera, al llegar, ni la estación de las lluvias.
Pasa de largo ante el puesto del broncista y el pórtico lleno
en tiempo invernal, cuando el frío de los trabajos al hombre
detiene —el hombre activo, allí, puede acrecer mucho
para que del cruel invierno el rigor no te agarre [sus bienes—,
en la miseria, y con enjuta mano el pie hinchado no aprietes.
El hombre ocioso que en vana esperanza persiste,
muchos, al faltarle el sustento, envía a su alma reproches.

ἐλπὶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
ἥμενον ἐν λέσχῃ, τῷ μὴ βίος ἄρκιος εἴῃ.
δείκνυε δὲ δμώεσσι θέρευς ἔτι μέσσου ἐόντος·
«οὐκ αἰεὶ θέρος ἐσσεῖται, ποιεῖσθε καλιάς.»
Μῆνα δὲ Ληναιῶνα, κάκ' ἤματα, βουδόρα πάντα,
τοῦτον ἀλεύασθαι καὶ πηγάδας, αἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
πνεύσαντος Βορέαο δυσηλεγέες τελέθουσιν,
ὅς τε διὰ Θρῄκης ἱπποτρόφου εὐρέι πόντῳ
ἐμπνεύσας ὤρινε, μέμυκε δὲ γαῖα καὶ ὕλη·
πολλὰς δὲ δρῦς ὑψικόμους ἐλάτας τε παχείας
οὔρεος ἐν βήσσῃς πιλνᾷ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἐμπίπτων, καὶ πᾶσα βοᾷ τότε νήριτος ὕλη·
θῆρες δὲ φρίσσουσ', οὐρὰς δ' ὑπὸ μέζε' ἔθεντο,
τῶν καὶ λάχνῃ δέρμα κατάσκιον· ἀλλά νυ καὶ τῶν
ψυχρὸς ἐὼν διάησι δασυστέρνων περ ἐόντων·
καί τε διὰ ῥινοῦ βοὸς ἔρχεται οὐδέ μιν ἴσχει,
καί τε δι' αἶγα ἄησι τανύτριχα· πώεα δ' οὔτι,
οὕνεκ' ἐπηεταναὶ τρίχες αὐτῶν, οὐ διάησι
ἷς ἀνέμου Βορέω· τροχαλὸν δὲ γέροντα τίθησιν.
καὶ διὰ παρθενικῆς ἁπαλόχροος οὐ διάησιν,
ἥ τε δόμων ἔντοσθε φίλῃ παρὰ μητέρι μίμνει,
οὔπω ἔργα ἰδυῖα πολυχρύσου Ἀφροδίτης,
εὖ τε λοεσσαμένη, τέρενα χρόα καὶ λίπ' ἐλαίῳ
χρισαμένη μυχίῃ καταλέξεται ἔνδοθι οἴκου
ἤματι χειμερίῳ, ὅτ' ἀνόστεος ὂν πόδα τένδει
ἔν τ' ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ ἤθεσι λευγαλέοισιν·
οὐ γάρ οἱ ἠέλιος δείκνυ νομὸν ὁρμηθῆναι,
ἀλλ' ἐπὶ κυανέων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε
στρωφᾶται, βράδιον δὲ Πανελλήνεσσι φαείνει.
καὶ τότε δὴ κεραοὶ καὶ νήκεροι ὑληκοῖται
λυγρὸν μυλιόωντες ἀνὰ δρία βησσήεντα
φεύγουσιν· καὶ πᾶσιν ἐνὶ φρεσὶ τοῦτο μέμηλεν,

Esperanza no buena acompaña al hombre indigente,
sentado en el pórtico, a quien no sea seguro el sustento.
Señala a los siervos, cuando aún esté a mitad el verano:
"No será siempre verano, construíos cabañas."
Mes Leneón —malos días, todos desolladores de bueyes—:
de éste huye y de los carámbanos, que sobre la tierra
aparecen, crueles, con el soplo de Bóreas,
quien por Tracia de caballos criadora en el ponto espacioso
soplando trastorna, y braman la tierra y la selva;
y muchas encinas altícrinadas y densos abetos
tumba en los hocinos del monte, cuando embiste la tierra
multinutricia, y toda grita entonces la inmensa floresta;
las fieras se erizan y entre las piernas ponen las colas,
aun aquellas de piel cubierta de pelo; pero a ellas también
las traspasa, gélido, aunque sean de pecho velloso;
y aun el cuero del buey atraviesa, que no lo detiene,
y aun la cabra vellosa traspasa; mas no a las ovejas,
porque abundantes son sus vellones, no las traspasa
la fuerza del viento Bóreas; y en rueda encorva al anciano.
Y a la virgen de delicada piel no traspasa,
que en lo interior del hogar, al lado de su madre, se queda,
sin conocer aún los trabajos de la muy áurea Afrodita,
y lavado bien el tierno cuerpo y untado de aceite
copiosamente, recóndita, va a acostarse en la casa
en el día invernal, cuando el pie se come el Sin Hueso
en su casa sin fuego y sus penosas guaridas;
pues el sol no le muestra pasto hacia donde moverse,
mas da vueltas sobre la tierra y la ciudad de los hombres
negros, y resplandece más tarde para todos los griegos.
Entonces, los huéspedes cornudos y sin cuernos del bosque,
rechinando los dientes, penosos, por las matas escapan
de los hocinos; y a todos les importa esto en el alma:

οἳ σκέπα μαιόμενοι πυκινοὺς κευθμῶνας ἔχωσι
καὶ γλάφυ πετρῆεν· τότε δὴ τρίποδι βροτοὶ ἴσοι,
οὔ τ' ἐπὶ νῶτα ἔαγε, κάρη δ' εἰς οὖδας ὁρᾶται·
τῷ ἴκελοι φοιτῶσιν, ἀλευόμενοι νίφα λευκήν.

Καὶ τότε ἔσσασθαι ἔρυμα χροός, ὥς σε κελεύω,
χλαῖνάν τε μαλακὴν καὶ τερμιόεντα χιτῶνα·
στήμονι δ' ἐν παύρῳ πολλὴν κρόκα μηρύσασθαι·
τὴν περιέσσασθαι, ἵνα τοι τρίχες ἀτρεμέωσι
μηδ' ὀρθαὶ φρίσσωσιν ἀειρόμεναι κατὰ σῶμα.
ἀμφὶ δὲ ποσσὶ πέδιλα βοὸς ἴφι κταμένοιο
ἄρμενα δήσασθαι, πίλοις ἔντοσθε πυκάσσας.
πρωτογόνων δ' ἐρίφων, ὁπότ' ἂν κρύος ὥριον ἔλθῃ,
δέρματα συρράπτειν νεύρῳ βοός, ὄφρ' ἐπὶ νώτῳ
ὑετοῦ ἀμφιβάλῃ ἀλέην· κεφαλῇφι δ' ὕπερθεν
πῖλον ἔχειν ἀσκητόν, ἵν' οὔατα μὴ καταδεύῃ.
ψυχρὴ γάρ τ' ἠὼς πέλεται Βορέαο πεσόντος,
ἠῷος δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἀὴρ πυροφόρος τέταται μακάρων ἐπὶ ἔργοις,
ὅς τε ἀρυσσάμενος ποταμῶν ἄπο αἰεναόντων,
ὑψοῦ ὑπὲρ γαίης ἀρθεὶς ἀνέμοιο θυέλλῃ,
ἄλλοτε μέν θ' ὗει ποτὶ ἕσπερον, ἄλλοτ' ἄησι,
πυκνὰ Θρηικίου Βορέω νέφεα κλονέοντος.
τὸν φθάμενος ἔργον τελέσας οἰκόνδε νέεσθαι,
μή ποτέ σ' οὐρανόθεν σκοτόεν νέφος ἀμφικαλύψῃ,
χρῶτα δὲ μυδαλέον θήῃ κατά θ' εἵματα δεύσῃ.
ἀλλ' ὑπαλεύασθαι· μεὶς γὰρ χαλεπώτατος οὗτος,
χειμέριος, χαλεπὸς προβάτοις, χαλεπὸς δ' ἀνθρώποις.
τῆμος τῶμισυ βουσίν, ἐπ' ἀνέρι δὲ πλέον εἴη
ἁρμαλιῆς· μακραὶ γὰρ ἐπίρροθοι εὐφρόναι εἰσίν.
ταῦτα φυλασσόμενος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτὸν
ἰσοῦσθαι νύκτας τε καὶ ἤματα, εἰς ὅ κεν αὖτις
γῆ πάντων μήτηρ καρπὸν σύμμικτον ἐνείκῃ.

dónde, un abrigo buscando, tengan grutas seguras
y un antro pétreo; entonces, al Tres Pies los mortales son pares,
de quien la espalda es quebrada y la cara mira hacia el suelo;
a él semejantes, vagan huyendo de la blanca nevada.

Entonces, ponte un abrigo del cuerpo, como te exhorto:
un mórbido manto y una túnica larga
—y en rara urdimbre teje una trama tupida—;
en él envuélvete, para que no te tiemblen los pelos
ni, irguiéndose de punta por el cuerpo, se ericen.
Ata, en torno a los pies, calzados de buey muerto a la fuerza,
bien ajustados, cubriéndolos internamente con fieltros.
De chivos primerizos, cuando llegue el tiempo del hielo,
las pieles cose con nervio de buey, para echarlas, defensa
a la lluvia, sobre la espalda; y de la cabeza encima
un píleo ponte bien hecho, para no mojar las orejas.
Porque fría es la aurora cuando Bóreas se abate,
y matinal sobre la tierra, desde el cielo estrellado,
una niebla criadora del trigo por los campos se esparce
de los felices; la cual, nacida de ríos siempre fluentes,
alto sobre la tierra elevada por borrasca de viento,
ya cae como lluvia hacia la tarde, ya sopla,
cuando el tracio Bóreas las nubes densas trastorna.
Precediéndola, vuelve a la casa al acabar el trabajo,
que nunca, desde el cielo, la oscura nube te envuelva
y tu cuerpo moje y los vestidos empape.
Evítalo, ea; porque un mes durísimo es éste,
invernal, duro a los rebaños y duro a los hombres.
Entonces, que la mitad a los bueyes, pero al hombre haya más
de ración; pues largas son las benévolas socorredoras.
Esto guardando hasta que el año se haya acabado,
equilibra tus días y tus noches hasta cuando, de nuevo,
la tierra, madre de todos, lleve fruto surtido.

Εὖτ' ἂν δ' ἑξήκοντα μετὰ τροπὰς ἠελίοιο
χειμέρι' ἐκτελέσῃ Ζεὺς ὄμματα, δή ῥα τότ' ἀστὴρ
'Αρκτοῦρος προλιπὼν ἱερὸν ῥόον 'Ωκεανοῖο
πρῶτον παμφαίνων ἐπιτέλλεται ἀκροκνέφαιος.
τὸν δὲ μέτ' ὀρθογόη Πανδιονὶς ὦρτο χελιδὼν
ἐς φάος ἀνθρώποις ἔαρος νέον ἰσταμένοιο·
τὴν φθάμενος οἶνας περιταμνέμεν· ὣς γὰρ ἄμεινον.
'Αλλ' ὁπότ' ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἀμφὶ φυτὰ βαίνῃ
Πληιάδας φεύγων, τότε δὴ σκάφος οὐκέτι οἰνέων,
ἀλλ' ἅρπας τε χαρασσέμεναι καὶ δμῶας ἐγείρειν·
φεύγειν δὲ σκιεροὺς θώκους καὶ ἐπ' ἠόα κοῖτον
ὥρῃ ἐν ἀμήτου, ὅτε τ' ἠέλιος χρόα κάρφει.
τημοῦτος σπεύδειν καὶ οἴκαδε καρπὸν ἀγινεῖν
ὄρθρου ἀνιστάμενος, ἵνα τοι βίος ἄρκιος εἴῃ.
ἠὼς γὰρ ἔργοιο τρίτην ἀπομείρεται αἶσαν,
ἠώς τοι προφέρει μὲν ὁδοῦ, προφέρει δὲ καὶ ἔργου,
ἠώς, ἥ τε φανεῖσα πολέας ἐπέβησε κελεύθου
ἀνθρώπους πολλοῖσί τ' ἐπὶ ζυγὰ βουσὶ τίθησιν.
Ἥμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεῖ καὶ ἠχέτα τέττιξ
δενδρέῳ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' ἀοιδὴν
πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὥρῃ,
τῆμος πιότηταί τ' αἶγες, καὶ οἶνος ἄριστος,
μαχλότηται δὲ γυναῖκες, ἀφαυρότατοι δέ τοι ἄνδρες
εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει,
αὐαλέος δέ τε χρὼς ὑπὸ καύματος. ἀλλὰ τότ' ἤδη
εἴη πετραίη τε σκιὴ καὶ βίβλινος οἶνος
μάζα τ' ἀμολγαίη γάλα τ' αἰγῶν σβεννυμενάων
καὶ βοὸς ὑλοφάγοιο κρέας μή πω τετοκυίης
πρωτογόνων τ' ἐρίφων· ἐπὶ δ' αἴθοπα πινέμεν οἶνον,
ἐν σκιῇ ἑζόμενον, κεκορημένον ἦτορ ἐδωδῆς,
ἀντίον ἀκραέος Ζεφύρου τρέψαντα πρόσωπα·
κρήνης δ' ἀενάου καὶ ἀπορρύτου ἥ τ' ἀθόλωτος

Cuando Zeus, después de la vuelta del sol, ha cumplido
sesenta días invernales, entonces la estrella
Arturo, dejando la sacra corriente de Océano,
por vez primera aparece, resplandeciente, al crepúsculo.
Tras ella, asciende la golondrina, altigimiente Pandiónida,
hacia la luz, cuando empieza la primavera a los hombres;
precediéndola, poda las vides: pues mejor es así.

Mas cuando el-que-trae-su-casa de la tierra suba a las plantas,
huyendo a las Pléyades, ya entonces no es bina de viñas,
sino que las hoces afila y a los siervos despierta;
huye de los asientos umbrosos y del sueño hasta el alba,
en tiempo de siega, cuando el sol la piel seca.
Apresúrate entonces, y el fruto lleva a la casa,
alzándote al alba, para que te sea seguro el sustento.
El alba, pues, la tercera parte del trabajo se toma,
el alba adelanta en el camino, y adelanta aun en la obra,
el alba que, con su aparecer, por la vía encamina
a muchos hombres, y a muchos bueyes el yugo les pone.

Cuando el cardo florece y la estridente cigarra
en el árbol posada, agudo canto difunde, continuo,
bajo las alas, en la estación del fatigoso verano,
entonces, muy pingües las cabras y óptimo el vino,
y muy lascivas las mujeres y muy flacos los hombres
son, porque la cabeza y las rodillas Sirio les quema,
y seca está la piel por el bochorno. Mas para entonces,
haya una sombra rocosa y bíblino vino,
y masa de leche, y leche de cabras que ya no amamantan,
y carne de jata, en la selva pacida, que aún no ha parido,
y de cabritos primerizos; y, encima, fúlgido vino
bebe, a la sombra sentado, sacio el corazón de comida,
vuelta, hacia Céfiro que vívido sopla, la cara,
y de fuente perenne y fluente que turbia no sea

τρὶς ὕδατος προχέειν, τὸ δὲ τέτρατον ἰέμεν οἴνου.
Δμωσὶ δ' ἐποτρύνειν, Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
δινέμεν, εὖτ' ἂν πρῶτα φανῇ σθένος Ὠρίωνος,
χώρῳ ἐν εὐαεῖ καὶ ἐυτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ.
μέτρῳ δ' εὖ κομίσασθαι ἐν ἀγγεσιν· αὐτὰρ ἐπὴν δὴ
πάντα βίον κατάθηαι ἐπάρμενον ἔνδοθι οἴκου,
θῆτά τ' ἄοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον
δίζησθαι κέλομαι· χαλεπὴ δ' ὑπόπορτις ἔριθος·
καὶ κύνα καρχαρόδοντα κομεῖν, μὴ φείδεο σίτου,
μή ποτέ σ' ἡμερόκοιτος ἀνὴρ ἀπὸ χρήμαθ' ἕληται.
χόρτον δ' ἐσκομίσαι καὶ συρφετόν, ὄφρα τοι εἴη
βουσὶ καὶ ἡμιόνοισιν ἐπηετανόν. αὐτὰρ ἔπειτα
δμῶας ἀναψῦξαι φίλα γούνατα καὶ βόε λῦσαι.
Εὖτ' ἂν δ' Ὠρίων καὶ Σείριος ἐς μέσον ἔλθῃ
οὐρανόν, Ἀρκτοῦρον δὲ ἴδῃ ῥοδοδάκτυλος Ἠώς,
ὦ Πέρση, τότε πάντας ἀποδρέπειν οἴκαδε βότρυς·
δεῖξαι δ' ἠελίῳ δέκα τ' ἤματα καὶ δέκα νύκτας,
πέντε δὲ συσκιάσαι, ἕκτῳ δ' εἰς ἄγγε' ἀφύσσαι
δῶρα Διωνύσου πολυγηθέος. αὐτὰρ ἐπὴν δὴ
Πληιάδες θ' Ὑάδες τε τό τε σθένος Ὠρίωνος
δύνωσιν, τότ' ἔπειτ' ἀρότου μεμνημένος εἶναι
ὡραίου· πλειὼν δὲ κατὰ χθονὸς ἄρμενος εἴη.

Εἰ δέ σε ναυτιλίης δυσπεμφέλου ἵμερος αἱρεῖ·
εὖτ' ἂν Πληιάδες σθένος ὄβριμον Ὠρίωνος
φεύγουσαι πίπτωσιν ἐς ἠεροειδέα πόντον,
δὴ τότε παντοίων ἀνέμων θυίουσιν ἀῆται·
καὶ τότε μηκέτι νῆας ἔχειν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
γῆν δ' ἐργάζεσθαι μεμνημένος, ὥς σε κελεύω·
νῆα δ' ἐπ' ἠπείρου ἐρύσαι πυκάσαι τε λίθοισι
πάντοθεν, ὄφρ' ἴσχωσ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων,
χείμαρον ἐξερύσας, ἵνα μὴ πύθῃ Διὸς ὄμβρος.
ὅπλα δ' ἐπάρμενα πάντα τεῷ ἐγκάτθεο οἴκῳ,

vierte tres partes de agua y echa la cuarta de vino.
A los siervos ordena que el trigo de Deméter sagrado
trillen, tan luego como la fuerza de Orión aparezca,
en lugar bien aireado y en era bien redondeada.
Con la medida, almacénalo bien en las jarras; mas cuando
todo el sustento hayas guardado, bien dispuesto en la casa,
te exhorto a que te hagas con un peón sin familia, y te busques
una sirvienta sin hijos —dura es la sirvienta con cría—
y un perro críes de afilados dientes, no le ahorres comida,
porque nunca el hombre que-duerme-de-día se lleve tus
Paja almacena, y forraje, a fin de que tengan [bienes.
bueyes y mulos para todo el año. Mas luego, a los siervos
deja descansar las rodillas y el par de bueyes desunce.
Cuando Orión y Sirio a la mitad lleguen del cielo
y vea la Aurora de róseos dedos a Arturo,
entonces, todos los racimos para la casa recoge
¡oh, Perses!: exponlos al sol por diez días y diez noches,
por cinco sombréalos bien, y al sexto en las tinajas vacía
los dones de Dionisio multialegrante. Empero cuando
las Pléyades y las Híades y la fuerza de Orión
se sumerjan, de la arada desde entonces acuérdate
en su tiempo; y, bajo el suelo, todo el año esté preparado.

Si anhelo de la navegación tempestuosa te coge:
cuando las Pléyades, de la fuerza potente de Orión
huyendo, caen en el ponto brumoso,
entonces, de todo viento se enfurecen los soplos;
y entonces, ya de no tener barcos en el ponto vinoso,
mas de trabajar la tierra, acuérdate —como te exhorto—;
tira en seco el barco y rodéalo por todos lados con piedras
porque detengan de los vientos soplantes la húmeda fuerza,
quitando el tapón porque al barco no pudra la lluvia de Zeus.
Las jarcias, bien dispuestas todas, guarda en tu casa,

εὐκόσμως στολίσας νηὸς πτερὰ ποντοπόροιο·
πηδάλιον δ' εὐεργὲς ὑπὲρ καπνοῦ κρεμάσασθαι,
αὐτὸς δ' ὡραῖον μίμνειν πλόον, εἰς ὅ κεν ἔλθῃ.
καὶ τότε νῆα θοὴν ἅλαδ' ἑλκέμεν, ἐν δέ τε φόρτον
ἅρμενον ἐντύνασθαι, ἵν' οἴκαδε κέρδος ἄρηαι,
ὥς περ ἐμός τε πατὴρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση,
πλωίζεσκ' ἐν νηυσί, βίου κεχρημένος ἐσθλοῦ·
ὅς ποτε καὶ τῇδ' ἦλθε, πολὺν διὰ πόντον ἀνύσσας,
Κύμην Αἰολίδα προλιπὼν ἐν νηὶ μελαίνῃ,
οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον,
ἀλλὰ κακὴν πενίην, τὴν Ζεὺς ἄνδρεσσι δίδωσιν.
νάσσατο δ' ἄγχ' Ἑλικῶνος ὀιζυρῇ ἐνὶ κώμῃ,
Ἄσκρῃ, χεῖμα κακῇ, θέρει ἀργαλέῃ, οὐδέ ποτ' ἐσθλῇ.
τύνη δ', ὦ Πέρση, ἔργων μεμνημένος εἶναι
ὡραίων πάντων, περὶ ναυτιλίης δὲ μάλιστα.
νῆ' ὀλίγην αἰνεῖν, μεγάλῃ δ' ἐνὶ φορτία θέσθαι·
μείζων μὲν φόρτος, μεῖζον δ' ἐπὶ κέρδεϊ κέρδος
ἔσσεται, εἴ κ' ἄνεμοί γε κακὰς ἀπέχωσιν ἀήτας.
Εὖτ' ἂν ἐπ' ἐμπορίην τρέψας ἀεσίφρονα θυμὸν
βούλῃαι χρέα τε προφυγεῖν καὶ λιμὸν ἀτερπέα,
δείξω δή τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
οὔτε τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν.
οὐ γάρ πώ ποτε νηί γ' ἐπέπλων εὐρέα πόντον,
εἰ μὴ ἐς Εὔβοιαν ἐξ Αὐλίδος, ἧ ποτ' Ἀχαιοὶ
μείναντες χειμῶνα πολὺν σὺν λαὸν ἄγειραν
Ἑλλάδος ἐξ ἱερῆς Τροίην ἐς καλλιγύναικα.
ἔνθα δ' ἐγὼν ἐπ' ἄεθλα δαΐφρονος Ἀμφιδάμαντος
Χαλκίδα εἰσεπέρησα· τὰ δὲ προπεφραδμένα πολλὰ
ἄεθλ' ἔθεσαν παῖδες μεγαλήτορος· ἔνθα μέ φημι
ὕμνῳ νικήσαντα φέρειν τρίποδ' ὠτώεντα·
τὸν μὲν ἐγὼ Μούσῃς Ἑλικωνιάδεσσ' ἀνέθηκα
ἔνθα με τὸ πρῶτον λιγυρῆς ἐπέβησαν ἀοιδῆς.

plegando en orden las alas del barco que el ponto atraviesa;
el timón bien labrado sobre el humo suspende,
y tú mismo espera el navegar oportuno, a que llegue.
Entonces, saca al mar la nave ligera, y en ella dispón
cargamento adecuado, para llevar a casa ganancia.
Así es como el padre mío y tuyo, oh Perses, gran necio,
solía viajar en naves, precisado de buen alimento;
quien, un día, aun aquí llegó, mucho mar habiendo pasado,
a la eólica Cyme dejando, en negro navío,
ni de la abundancia huyendo, ni de la dicha y riqueza,
mas de la dura pobreza que Zeus dona a los hombres.
Se estableció junto al Helicón, en mísera aldea,
Ascra: en invierno dura, en estío penosa, nunca benigna.
Mas tú, oh Perses, de todos los trabajos acuérdate
en su tiempo, y de la navegación sobre todo.
Alaba la nave pequeña, mas pon tu carga en la grande:
mayor cargamento y mayor la ganancia, sobre ganancia,
será, si los vientos detienen sus soplos contrarios.

Si, con volver al comercio la mente insensata,
quieres huir de las deudas y del hambre sin gozo,
te enseñaré las normas del mar estruendoso,
aunque en nada experto de navegación, en nada de naves.
Porque nunca en nave viajé sobre el ponto espacioso,
de no ser a Eubea, de Áulide, donde una vez los Aqueos,
esperando en una tormenta, mucha hueste reunieron
de Hélade sacra, hacia Troya de bellas mujeres.
Yo de allí, para los juegos de Anfidamante valiente,
pasé a Cálcide; y los muchos premios que se habían publicado
pusieron los hijos de aquel magnánimo. Allí, me declaro
haber llevado, con un himno venciendo, un trípode de asas,
el cual yo dediqué a las Helicónides Musas,
allá donde primero me encauzaron al canto armonioso.

τόσσον τοι νηῶν γε πεπείρημαι πολυγόμφων·
ἀλλὰ καὶ ὣς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο,
Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον ἀείδειν.
Ἤματα πεντήκοντα μετὰ τροπὰς ἠελίοιο,
ἐς τέλος ἐλθόντος θέρεος, καματώδεος ὥρης,
ὡραῖος πέλεται θνητοῖς πλόος· οὔτε κε νῆα
καυάξαις οὔτ' ἄνδρας ἀποφθείσειε θάλασσα,
εἰ δὴ μὴ πρόφρων γε Ποσειδάων ἐνοσίχθων
ἢ Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεὺς ἐθέλῃσιν ὀλέσσαι·
ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε.
τῆμος δ' εὐκρινέες τ' αὖραι καὶ πόντος ἀπήμων·
εὔκηλος τότε νῆα θοὴν ἀνέμοισι πιθήσας
ἑλκέμεν ἐς πόντον φόρτον τ' ἐς πάντα τίθεσθαι·
σπεύδειν δ' ὅττι τάχιστα πάλιν οἶκόνδε νέεσθαι
μηδὲ μένειν οἴνόν τε νέον καὶ ὀπωρινὸν ὄμβρον
καὶ χειμῶν' ἐπιόντα Νότοιό τε δεινὰς ἀήτας,
ὅς τ' ὤρινε θάλασσαν ὁμαρτήσας Διὸς ὄμβρῳ
πολλῷ ὀπωρινῷ, χαλεπὸν δέ τε πόντον ἔθηκεν.
Ἄλλος δ' εἰαρινὸς πέλεται πλόος ἀνθρώποισιν·
ἦμος δὴ τὸ πρῶτον, ὅσον τ' ἐπιβᾶσα κορώνη
ἴχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανήῃ
ἐν κράδῃ ἀκροτάτῃ, τότε δ' ἄμβατός ἐστι θάλασσα.
εἰαρινὸς δ' οὗτος πέλεται πλόος· οὔ μιν ἔγωγε
αἴνημ', οὐ γὰρ ἐμῷ θυμῷ κεχαρισμένος ἐστίν,
ἁρπακτός· χαλεπῶς κε φύγοις κακόν· ἀλλά νυ καὶ τὰ
ἄνθρωποι ῥέζουσιν ἀιδρείῃσι νόοιο·
χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.
δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν. ἀλλά σ' ἄνωγα
φράζεσθαι τάδε πάντα μετὰ φρεσίν, ὡς ἀγορεύω.
μηδ' ἐν νηυσὶν ἅπαντα βίον κοίλῃσι τίθεσθαι,
ἀλλὰ πλέω λείπειν, τὰ δὲ μείονα φορτίζεσθαι·
δεινὸν γὰρ πόντου μετὰ κύμασι πήματι κύρσαι,

Tanto, en verdad, conozco de naves de muchas clavijas;
empero, aun así, la mente diré de Zeus que la égida lleva,
pues las Musas a cantar me enseñaron un himno inefable.
Por cincuenta días después de la vuelta del sol,
cuando a cumplimiento llega el verano, estación fatigosa,
oportuna es a mortales la navegación, y la nave
no quebrarás ni el mar hará perecer a los hombres,
a no ser que, propenso, Poseidón que sacude la tierra
o Zeus, de los inmortales el rey, quiera perderlos;
pues en éstos reside el término, igual, de bienes y males.
Allí, son constantes las brisas y el ponto sin penas;
sin miedo, entonces, la nave veloz, en los vientos confiando,
saca al ponto y en ella pon toda la carga;
mas date prisa en volver lo más pronto posible a la casa
y no esperes al vino nuevo y a la lluvia de otoño,
ni al invierno que avanza y los soplos terribles del Noto,
que la mar trastorna, acompañando a la lluvia de Zeus
abundante, otoñal, y hace el ponto difícil.
Otra navegación es la primaveral a los hombres:
cuando, por vez primera, las hojas para el hombre aparezcan,
en lo más alto de la higuera, grandes tal como el rastro
que hace al pasar la corneja: entonces es el mar transitable.
Ésta es la navegación primaveral. Yo, por mí,
no la elogio, porque a mi corazón no le es bien acepta,
por hurtada; difícilmente huirías de un mal. Pero aun eso
los hombres hacen por la ignorancia de su mente;
porque la riqueza es vida para los pobres mortales.
Terrible es morir en las olas. ¡Ea!, te exhorto
a meditar todo esto en la mente, así como digo.
En las cóncavas naves no pongas todos tus bienes,
mas deja la parte mayor y lo menos embarca;
porque terrible es encontrar la ruina en las olas del ponto,

δεινὸν δ' εἴ κ' ἐπ' ἄμαξαν ὑπέρβιον ἄχθος ἀείρας
ἄξονα καυάξαις καὶ φορτία μαυρωθείη.
μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

'Ωραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι,
μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων
μήτ' ἐπιθεὶς μάλα πολλά· γάμος δέ τοι ὥριος οὗτος·
ἡ δὲ γυνὴ τέτορ' ἠβώοι, πέμπτῳ δὲ γαμοῖτο.
παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἤθεα κεδνὰ διδάξῃς,
[τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἥτις σέθεν ἐγγύθι ναίει,]
πάντα μάλ' ἀμφὶς ἰδών, μὴ γείτοσι χάρματα γήμῃς.
οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ λήίζετ' ἄμεινον
τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο,
δειπνολόχης, ἥ τ' ἄνδρα καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα
εὔει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὠμῷ γήραϊ δῶκεν.
[Εὖ δ' ὅπιν ἀθανάτων μακάρων πεφυλαγμένος εἶναι.]
μηδὲ κασιγνήτῳ ἶσον ποιεῖσθαι ἑταῖρον·
εἰ δέ κε ποιήσῃς, μή μιν πρότερος κακὸν ἔρξῃς.
μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν· εἰ δέ σέ γ' ἄρχῃ
ἤ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἠὲ καὶ ἔρξας,
δὶς τόσα τείνυσθαι μεμνημένος· εἰ δέ σέ γ' αὖτις
ἡγῆτ' ἐς φιλότητα, δίκην δ' ἐθέλῃσι παρασχεῖν,
δέξασθαι· δειλός τοι ἀνὴρ φίλον ἄλλοτε ἄλλον
ποιεῖται· σὲ δὲ μή τι νόος κατελεγχέτω εἶδος.
μηδὲ πολύξεινον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι,
μηδὲ κακῶν ἔταρον μηδ' ἐσθλῶν νεικεστῆρα.
μηδέ ποτ' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
τέτλαθ' ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων.
γλώσσης τοι θησαυρὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος
φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης·
εἰ δὲ κακὸν εἴποις, τάχα κ' αὐτὸς μεῖζον ἀκούσαις.
μηδὲ πολυξείνου δαιτὸς δυσπέμφελος εἶναι

y terrible si, un peso excesivo sobre el carro llevando,
el eje quebraras y se destruyera la carga.
Guarda la medida: la oportunidad es óptima en todo.

En edad conveniente, conduce una mujer a tu casa,
cuando de treinta años mucho menos no tengas
ni mucho más: éste es un matrimonio a su tiempo.
La mujer, que sea cuatro años púbera, y al quinto se case.
Desposa una virgen, para enseñarle costumbres virtuosas,
y máxime, a una desposa que a ti junto reside,
mirando bien todo por no casarte risible a vecinos.
Pues no consigue el hombre algo mejor que una esposa
buena, ni otra cosa más dura, al revés, que una mala,
de comida al acecho, que al esposo, aunque sea vigoroso,
abrasa sin tea y a vejez inmadura lo entrega.
[De la mirada de los inmortales beatos bien cuídate.]
No consideres igual que un hermano a un amigo,
mas si lo consideras, no le hagas mal tú primero.
No mientas por causa de tu lengua. Si él te comienza
o con decir una palabra o aun con hacer algo odioso,
recuerda pagarle otro tanto dos veces. Mas si te guía
hacia la amistad de nuevo y ofrecer enmienda desea,
acepta: pobre hombre, en verdad, quien considera su amigo
ora a uno, ora a otro; ni en algo desmienta la mente tu aspecto.
No seas llamado muy hospitalario ni inhóspito,
ni amigo de los malvados ni agraviador de los buenos.
No oses nunca la funesta pobreza, que al alma desola,
reprochar a un hombre: es don de los beatos siempre existentes.
El tesoro mejor entre los hombres es una lengua
parca, y máxima gracia cuando con medida procede;
si dices mal, tú mismo pronto más puedes oír.
No seas tempestuoso durante un muy concurrido banquete

ἐκ κοινοῦ· πλείστη δὲ χάρις, δαπάνη τ' ὀλιγίστη.
[Μηδέ ποτ' ἐξ ἠοῦς Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον
χερσὶν ἀνίπτοισιν μηδ' ἄλλοις ἀθανάτοισιν·
οὐ γὰρ τοί γε κλύουσιν, ἀποπτύουσι δέ τ' ἀράς.
μηδ' ἄντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὁμιχεῖν·
αὐτὰρ ἐπεί κε δύῃ, μεμνημένος, ἔς τ' ἀνιόντα,
μήτ' ἐν ὁδῷ μήτ' ἐκτὸς ὁδοῦ προβάδην οὐρήσῃς
μηδ' ἀπογυμνωθείς· μακάρων τοι νύκτες ἔασιν·
ἑζόμενος δ' ὅ γε θεῖος ἀνήρ, πεπνυμένα εἰδώς,
ἢ ὅ γε πρὸς τοῖχον πελάσας εὐερκέος αὐλῆς.
μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου
ἱστίῃ ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι.
μηδ' ἀπὸ δυσφήμοιο τάφου ἀπονοστήσαντα
σπερμαίνειν γενεήν, ἀλλ' ἀθανάτων ἀπὸ δαιτός.
[μηδ' ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν, μάλα δ' ἐξαλέασθαι.]
μηδέ ποτ' ἀενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ
ποσσὶ περᾶν, πρίν γ' εὔξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα
χεῖρας νιψάμενος πολυηράτῳ ὕδατι λευκῷ.
ὃς ποταμὸν διαβῇ κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἄνιπτος,
τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω.
μηδ' ἀπὸ πεντόζοιο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ
αὖον ἀπὸ χλωροῦ τάμνειν αἴθωνι σιδήρῳ.
μηδέ ποτ' οἰνοχόην τιθέμεν κρητῆρος ὕπερθεν
πινόντων· ὀλοὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ μοῖρα τέτυκται.
μηδὲ δόμον ποιῶν ἀνεπίξεστον καταλείπειν,
μή τοι ἐφεζομένη κρώξῃ λακέρυζα κορώνη.
μηδ' ἀπὸ χυτροπόδων ἀνεπιρρέκτων ἀνελόντα
ἔσθειν μηδὲ λόεσθαι· ἔπεὶ καὶ τοῖς ἔνι ποινή.
μηδ' ἐπ' ἀκινήτοισι καθίζειν, οὐ γὰρ ἄμεινον,
παῖδα δυωδεκαταῖον, ὅ τ' ἀνέρ' ἀνήνορα ποιεῖ,
μηδὲ δυωδεκάμηνον· ἴσον καὶ τοῦτο τέτυκται.
μηδὲ γυναικείῳ λουτρῷ χρόα φαιδρύνεσθαι

repartido en común; máximo el gusto y mínimo el coste.
[Al despuntar el día, no libes nunca por Zeus fúlgido vino
con manos no limpias, ni por los demás inmortales,
porque no te escuchan, mas rechazan las preces.
No mees estando erecto, vuelto en frente del sol,
y después que se ponga —acuérdate— y hasta que salga,
no orines en la vía ni fuera de la vía avanzando,
ni desvestido: son de los beatos las noches;
sentado el hombre piadoso, que la prudencia conoce,
o acercándose al muro del patio que está bien cercado.
No muestres, sucio de esperma, las partes pudendas
en casa, cerca del hogar: antes, evítalo.
No siembres prole cuando vuelvas a casa
de un ominoso entierro, mas de un banquete a los dioses.
[No orines en las fuentes, sino evítalo bien.]
Nunca de los ríos siempre fluentes la bella agua que corre
pases a pie, sin rezar mirando a las bellas corrientes,
tras lavarte las manos en la amable agua clara.
Quien traspase un río, sin lavarse la maldad y las manos,
con aquél los dioses se aíran y penas, luego, le asignan.
De la-de-cinco-ramas, en un rico banquete a los dioses,
no cortes el seco del verde con fúlgido hierro.
No pongas nunca encima de una crátera un jarro,
mientras se bebe: pues por eso es dada una suerte funesta.
No dejes inacabada una casa, cuando construyes,
para que no se pose, graznando, la chirriante corneja.
No comas ni te laves de calderas no consagradas
cogiendo: porque también en eso hay castigo.
Sobre cosas inamovibles no sientes —pues mejor no—
a un niño de doce días: eso hace a un hombre no hombre;
ni de doce meses: esto también igual acontece.
En un baño de mujer su cuerpo no lave

ἀνέρα· λευγαλέη γὰρ ἐπὶ χρόνον ἔστ' ἐπὶ καὶ τῷ
ποινή. μηδ' ἱεροῖσιν ἐπ' αἰθομένοισι κυρήσας
μωμεύειν ἀίδηλα· θεός νύ τι καὶ τὰ νεμεσσᾷ.
μηδέ ποτ' ἐν προχοῇς ποταμῶν ἅλαδε προρεόντων
μηδ' ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν, μάλα δ' ἐξαλέασθαι,
μηδ' ἐναποψύχειν· τὸ γὰρ οὔ τοι λώιόν ἐστιν.]
Ὧδ' ἔρδειν· δεινὴν δὲ βροτῶν ὑπαλεύεο φήμην·
φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται, κούφη μὲν ἀεῖραι
ῥεῖα μάλ', ἀργαλέη δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ' ἀποθέσθαι·
φήμη δ' οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ
λαοὶ φημίξουσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή.

Ἤματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένος εὖ κατὰ μοῖραν
πεφραδέμεν δμώεσσι τριηκάδα μηνὸς ἀρίστην
ἔργα τ' ἐποπτεύειν ἠδ' ἁρμαλιὴν δατέασθαι.
Αἵδε γὰρ ἡμέραι εἰσὶ Διὸς παρὰ μητιόεντος,
εὖτ' ἂν ἀληθείην λαοὶ κρίνοντες ἄγωσιν.
πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ·
τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα χρυσάορα γείνατο Λητώ·
ὀγδοάτη δ' ἐνάτη τε· δύω γε μὲν ἤματα μηνὸς
ἔξοχ' ἀεξομένοιο βροτήσια ἔργα πένεσθαι·
ἑνδεκάτη δὲ δυωδεκάτη τ', ἄμφω γε μὲν ἐσθλαὶ
ἡμὲν ὄις πείκειν ἠδ' εὔφρονα καρπὸν ἀμᾶσθαι·
ἡ δὲ δυωδεκάτη τῆς ἑνδεκάτης μέγ' ἀμείνων·
τῇ γάρ τοι νεῖ νήματ' ἀερσιπότητος ἀράχνης,
ἤματος ἐκ πλείου, ὅτε τ' ἴδρις σωρὸν ἁμᾶται·
τῇ δ' ἱστὸν στήσαιτο γυνὴ προβάλοιτό τε ἔργον.
Μηνὸς δ' ἱσταμένου τρεισκαιδεκάτην ἀλέασθαι
σπέρματος ἄρξασθαι· φυτὰ δ' ἐνθρέψασθαι ἀρίστη.
ἕκτη δ' ἡ μέσση μάλ' ἀσύμφορός ἐστι φυτοῖσιν,
ἀνδρογόνος δ' ἀγαθή· κούρῃ δ' οὐ σύμφορός ἐστιν
οὔτε γενέσθαι πρῶτ' οὔτ' ἂρ γάμου ἀντιβολῆσαι.

un hombre: porque penoso por algún tiempo, aun por eso,
hay castigo. Y, presenciando los sacrificios ardientes,
los misterios no rías: en algo el dios aun por eso se aíra.
Nunca, en las desembocaduras de los ríos que hacia el mar corren
ni en las fuentes orines —sino evítalo bien—,
ni el alma evacues: pues esto, en verdad, no es mejor.]
Así obra, y de la terrible fama de los hombres escapa.
Porque la fama es mala, ligera de alzar y muy fácil,
mas de soportar, penosa, y de deponerse, difícil;
no muere del todo ninguna fama que muchas personas
propalan: pues ella también es, por cierto, una diosa.

Cuidando bien de los días que vienen de Zeus, como es
enseña a los siervos que es el último del mes el mejor [justo,
para examinar los trabajos y repartir la ración.
Éstos, pues, son los días que vienen de Zeus sapiente,
cuando, discerniendo la verdad, la gente la acoge.
En principio, el primero, el cuarto y el séptimo es día sagrado
—porque en éste parió Leto a Apolo de áurea espada—;
luego el octavo y noveno —dos días, empero, del mes
que crece, excelentes para cansarse en trabajos humanos—,
y el undécimo y duodécimo —ambos favorables, por cierto,
para esquilar las ovejas y segar el fruto feliz;
mas el duodécimo es mucho mejor que el undécimo:
pues en él hila sus hilos la araña que vuela en el aire,
en un día mayor y cuando la Providente junta su acervo;
en él, la mujer coloque el enjulio y promueva el trabajo.
Del mes que comienza, evita el tredécimo día
para iniciar la simiente; para criar plantas, es óptimo.
El sexto de en medio es muy desventajoso a las plantas,
bueno a engendrar varones; mas a una niña no ventajoso
ni para nacer primero, ni para casarse en verdad.

οὐδὲ μὲν ἡ πρώτη ἕκτη κούρη γε γενέσθαι
ἄρμενος, ἀλλ' ἐρίφους τάμνειν καὶ πώεα μήλων
σηκόν τ' ἀμφιβαλεῖν ποιμνήιον ἤπιον ἦμαρ·
ἑσθλὴ δ' ἀνδρογόνος· φιλέοι δ' ὅ γε κέρτομα βάζειν
ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους κρυφίους τ' ὀαρισμούς.
μηνὸς δ' ὀγδοάτῃ κάπρον καὶ βοῦν ἐρίμυκον
ταμνέμεν, οὐρῆας δὲ δυωδεκάτῃ ταλαεργούς.
εἰκάδι δ' ἐν μεγάλῃ, πλέῳ ἤματι, ἵστορα φῶτα
γείνασθαι· μάλα γάρ τε νόον πεπυκασμένος ἐστίν.
ἑσθλὴ δ' ἀνδρογόνος δεκάτη, κούρῃ δέ τε τετρὰς
μέσση· τῇ δέ τε μῆλα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς
καὶ κύνα καρχαρόδοντα καὶ οὐρῆας ταλαεργοὺς
πρηΰνειν ἐπὶ χεῖρα τιθείς. πεφύλαξο δὲ θυμῷ
[τετράδ' ἀλεύασθαι φθίνοντός θ' ἱσταμένου τε]
ἄλγεα· θυμοβορεῖν μάλα τοι τετελεσμένον ἦμαρ.
ἐν δὲ τετάρτῃ μηνὸς ἄγεσθ' εἰς οἶκον ἀκοιτιν
οἰωνοὺς κρίνας οἳ ἐπ' ἔργματι τούτῳ ἄριστοι.
πέμπτας δ' ἐξαλέασθαι, ἐπεὶ χαλεπαί τε καὶ αἰναί·
ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν
Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.
μέσσῃ δ' ἑβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
εὖ μάλ' ὀπιπεύοντα ἐυτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ
βάλλειν, ὑλοτόμον τε ταμεῖν θαλαμήια δοῦρα
νηιά τε ξύλα πολλά, τά τ' ἄρμενα νηυσὶ πέλονται.
[τετράδι δ' ἄρχεσθαι νῆας πήγνυσθαι ἀραιάς.]
εἰνὰς δ' ἡ μέσση ἐπὶ δείελα λώιον ἦμαρ,
πρωτίστη δ' εἰνὰς παναπήμων ἀνθρώποισιν·
ἑσθλὴ μὲν γάρ θ' ἥ γε φυτευέμεν ἠδὲ γενέσθαι
ἀνέρι τ' ἠδὲ γυναικί, καὶ οὔποτε πάγκακον ἦμαρ.
παῦροι δ' αὖτε ἴσασι τρισεινάδα μηνὸς ἀρίστην
[ἄρξασθαί τε πίθου καὶ ἐπὶ ζυγὸν αὐχένι θεῖναι

Ni el sexto del principio es, para nacer, a una niña
oportuno; mas para castrar chivos y grey de carneros
y construir en torno un redil pastoral, es día benigno.
Propicio a engendrar un varón: él amará decir burlerías,
mentiras e insinuantes palabras y coloquios secretos.
En el octavo del mes, el puerco y el toro altimugiente
castra, y en el duodécimo los mulos pacientes.
En el gran vigésimo, en un día mayor, a un hombre que sabe
procrea: porque será muy sagaz en la mente.
Bueno a engendrar hombres el diez; y el cuarto de en medio,
[a una niña;
en él, los carneros y los patituertos bueyes de corvos
cuernos y el perro de diente afilado y los mulos pacientes
amansa, imponiendo la mano; mas cuida evitar en tu alma
[en el cuarto del mes que se acaba y de aquel que comienza,]
las penas: para roer el alma es un día del todo acabado.
En el cuarto del mes conduce a tu casa la esposa,
tras observar las aves que son, para este acto, mejores.
Evita los días cinco, porque penosos son y terribles:
en el quinto, pues, dicen que el nacer las Erinias cuidaron
de Juramento, a quien la Lucha parió, pena a perjuros.
En el séptimo de en medio, el trigo de Deméter sagrado,
muy bien observando, echa en era bien redondeada,
y el leñador, maderos para el tálamo corte
y, para la nave, muchos leños que a las naves convienen.
[En el cuarto, comienza a construirte naves delgadas.]
El noveno de en medio, por la tarde, es un día que más vale,
y el muy primer día noveno, del todo sin pena a los hombres:
porque propicio es éste para engendrar y nacer
para hombre y mujer, y nunca es del todo un día malo.
Pocos saben, también, que el veintisiete del mes es muy bueno
[para empezar la jarra y el yugo poner sobre el cuello

βουσὶ καὶ ἡμιόνοισι καὶ ἵπποις ὠκυπόδεσσι,]
νῆα πολυκλήιδα θοὴν εἰς οἶνοπα πόντον
εἰρύμεναι· παῦροι δέ τ' ἀληθέα κικλήσκουσιν.
τετράδι δ' οἵγε πίθον· περὶ πάντων ἱερὸν ἦμαρ
[μέσση· παῦροι δ' αὖτε μετ' εἰκάδα μηνὸς ἀρίστην]
ἠοῦς γινομένης· ἐπὶ δείελα δ' ἐστὶ χερείων.
Αἵδε μὲν ἡμέραι εἰσὶν ἐπιχθονίοις μέγ' ὄνειαρ·
αἱ δ' ἄλλαι μετάδουποι, ἀκήριοι, οὔ τι φέρουσαι.
ἄλλος δ' ἄλλοίην αἰνεῖ, παῦροι δὲ ἴσασιν·
ἄλλοτε μητρυιὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ.
τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα
εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
[ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.]

a bueyes, a mulas y a caballos veloces de pies;]
para arrastrar una nave veloz, de muchas bancadas,
al ponto vinoso: pocos exactamente lo nombran.
En el cuarto, abre la jarra: entre todos es día sagrado
[el del medio; a más, pocos [saben] que es, tras el veinte, del mes el mejor,]
al despuntar la aurora; mas es peor por la tarde.
Esos días son, para los terrestres, grande ventaja;
los otros variables, sin suerte, que nada conducen.
Cada quien un día distinto alaba, mas pocos entienden.
A veces madrastra es un día, a veces es madre.
Feliz y dichoso quien, todo eso sabiendo sobre ellos,
trabaje, frente a los inmortales sin culpa,
[observando las aves y de las trasgresiones huyendo.]

Notas al texto griego

1 ἀοιδῇσι κλείουσαι: no es oportuno considerar la expresión como equivalente de ᾄδουσαι κλέα ("que las glorias cantáis"), porque así limitamos innecesariamente el sentido (*contra* P. Mazon, edición de 1914, p. 35, que en las notas sucesivas citaremos como *Commentaire*). Además, el verbo κλείω (celebrar) —forma épica de κλέω, con alargamiento de la vocal temática por razones métricas— se encuentra también en Homero, con la única diferencia de que allí se acompaña con un acusativo del objeto y en Hesíodo es usado en modo absoluto.

2 Δι'[α]: la relación Δι' [α]-διά (v. 3; que probablemente se leía δία en anástrofe) ha sido considerada por algunos importantes autores cuales von Fritz, Norden, Verdenius y Snell, como un ejemplo del interés etimológico de Hesíodo. Según ellos, el poeta aquí quiere decir la verdad acerca del nombre de Zeus y demostrar que está en relación con el gran poder de este dios sobre los hombres ([aquel] *por el cual* los mortales son notos e ignotos, débiles y fuertes, etcétera).

Si bien estamos de acuerdo en que Hesíodo en su obra ofrece muchas etimologías, por lo demás de divinidades secundarias exceptuando a Afrodita (cf. Pandora, en *Erga*, 81-2; y en la *Teogonía*, los Cíclopes, vv. 143-5; Afrodita, vv. 195 y 197-8; los Titanes, vv. 209-10; Pegaso y Crisaor, vv. 282-3; y los nombres de las Musas, para los cuales cf. la nota al texto griego de los vv. 77-9), nos parece que esas etimologías son generalmente muy sencillas y no tan sabiamente ocultas como en nuestro caso, y como se dará luego en la época helenística. No está por demás recordar, al respecto, una saludable observación de G. Murray: "El pensamiento griego tardío y el de los primeros cristianos se embriagó de etimologías místicas: Zeus era aquel '*por el que* todas las cosas son', la Primera Causa, porque su acusativo era como la preposición διά, *por, a través de...*" (*Grecia clásica y mundo moderno*, Madrid, 1962, p. 185).

ἐννέπετε: este verbo, que significa "decir", aparece indistintamente en lugar de ἀείδω (forma épica de ᾄδω "cantar") en muchas invocaciones a las Musas contenidas en los poemas homéricos (cf. *Ilíada*, II, 484, 761; XI, 218; XIV, 518; XVI, 112; *Odisea*, I, 1). Por ello su uso no implica, como afirmó erróneamente Wilamowitz, una alusión a la recitación del

rapsoda más que al canto del aedo, ni que Hesíodo, por tanto, fuera un un rapsoda más que aedo (cf. U. von Wilamowitz Möllendorff, *Die Ilias und Homer*, Berlin, 1920², p. 354).

σφέτερον: está usado aquí, por vez primera, en relación con una 2ª persona. En la épica homérica, al contrario, está siempre referido a una 3ª persona.

ὑμνείουσαι: ὑμνείω es la forma épica de ὑμνέω (cf. κλείω = κλέω del v. 1). El verbo, no homérico, aparece primero en Hesíodo (cf. también la *Teogonía*, 11 y 33) y después, frecuentemente, en los himnos homéricos (cf. *Himno a Apolo*, 178, 190, etcétera).

3 ὅν τε: la partícula τε, unida al relativo, indica una acción habitual y típica, como en los vv. 20, 36, 92, 224, 305, 332, etcétera. Cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1966, pp. 521-3.

3-4 τε . . . τε . . . τ'[ε] . . . τε: polisíndeton.

ἄφατοί . . . φατοί / ῥητοί . . . ἄρρητοι: en función predicativa, como explica Verdenius ("Aufbau und Absicht der Erga", cit., p. 117), y no atributiva, como para Wilamowitz (ed. cit., 1928, p. 41).

ἄφατος y φατός son usados por primera vez en Hesíodo.

Nótese la disposición quiástica de los adjetivos: negativo-positivo / positivo-negativo.

4 Διὸς μεγάλοιο ἔκητι: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Odisea*, XX, 42.

5 βριάει . . . βριάοντα: este verbo no aparece nunca en Homero. Aquí está usado bien con valor transitivo (βριάει (como también en la *Teogonía*, 447), bien con valor intransitivo (βριάοντα).

6 ἀρίζηλον . . . ἄδηλον: ambos son compuestos de δῆλος (claro), con prefijos de valor opuesto: ἀρῐ- (mucho) y α- privativo.

Ἀρίζηλον procede de ἀρίδδηλον, con la reduplicación de δ debido a razones métricas.

7 Las dos mitades del verso no se contraponen como en los versos anteriores, sino se complementan. Este cambio está, en efecto, introducido por la partícula τ'[ε] que tiene aquí la función de destacar el nuevo verso, no obstante estar unido a los precedentes por el δέ. Los dos versos anteriores presentaban la relación diferenciante del μὲν . . . δέ.

κάρφει: indica reducción, contracción (cf. *Odisea*, XIII, 430). Aquí está usado en sentido metafórico.

8 Ζεὺς ὑψιβρεμέτης: fórmula épica, constituida por nombre y epíteto, que precede la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada I*, 354; XII, 68, *Odisea*, V, 4. Aquí se encuentra en una posición particularmente enfática.

ὑπέρτατα δώματα ναίει: variante de la conocida fórmula épica Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, que resuelve el segundo hemistiquio, después de la cesura femenina.

9 κλῦθι: el verbo κλύειν se refiere en especial a los dioses, cuando ellos prestan oído a los suplicantes. Cf. también, más adelante, en el v. 726: οὐ γὰρ τοί γε κλύουσιν (*sc.*, los dioses).

ἰδὼν ἀίων τε: los dos participios indican el modo cómo Zeus debe oír al poeta: "viendo y escuchando", al mismo tiempo, lo que pasa en la tierra y, específicamente, como se ejerce allí la justicia. Nótese la diferencia del tiempo de los participios: el primero —aoristo— sugiere una visión instantánea, mientras que el segundo —presente— puede bien indicar una acción duradera (que es la única que permite a uno darse cuenta del significado real de los discursos, giros de frase en los procesos, etcétera), o bien notar la simultaneidad de la acción con el verbo principal de igual significado (κλῦθι); esto es: "oye(me) y al mismo tiempo escucha (*sc.*, a los jueces)". Cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique*, II, Paris, 1963, (1a. ed. 1953), p. 359, § 519.

ἴθυνε: nótese la diferencia de aspecto verbal entre κλῦθι "escucha" (ahora que te suplico) e ἴθυνε "endereza" las sentencias (ahora y siempre), como apunta con agudeza B. A. van Groningen, *La composition littéraire dans la poésie archaique grecque*, Amsterdam, 1960, p. 298, n. 2.

10 τύνη: la partícula νή refuerza el pronombre, que está evidenciado además por su posición inicial en el verso. Que a Wilamowitz haya extrañado la ausencia de un ἄγε δή, con valor exhortativo, no nos parece justificado.

Πέρσῃ: es la *lectio* de todos los códices, excepto D que presenta Πέρσῃ (un vocativo, adoptado en la edición de Rzach, que debilita mucho la expresión).

ἐτήτυμα: forma poética reduplicada de ἔτυμα (cf. *Odisea*, I, 174).

κε . . . μυθησαίμην: en este optativo la idea de deseo se ha debilitado aproximándose a un sentido potencial. La acción que Hesíodo quiere realizar, esto es: decir la verdad a Perses, es concebida como posible, pero su presentación está atenuada como si se tratara de una expresión

modesta, "urbana", de la voluntad, que se encuentra frecuentemente en la época clásica. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 216, § 321; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, II, München, 1966[3], p. 329.

Erróneamente Wilamowitz refirió la atenuación del aserto a ἐτήτυμα (y no a la acción verbal misma), traduciendo: "creo que es verdadero lo que voy a decir" (ed. cit., p. 42). Cf., al respecto, Verdenius, "Aufbau und Absicht der Erga", cit., p. 119, n. 1.

11 ἄρα . . . ἔην: ἄρα es una partícula que denota un vivo sentimiento de interés. En nuestro caso, expresa la sorpresa que acompaña la constatación del poeta de que existen dos tipos de lucha en el mundo, mientras que la tradición reconocía sólo una.

Para el imperfecto que acompaña la partícula, J. D. Denniston escribe: "denota que algo que ha existido, y que todavía existe, acaba de ser comprendido. En estos casos el griego tiende a enfatizar el pasado" (*Gr. Particles*, cit., p. 36).

12 νοήσας: equivale a ὁ νοήσας. El participio tiene valor condicional y el aoristo subraya, probablemente, el aspecto terminativo de la acción (esto es: "quien acaba de comprenderla").

13 ἐπιμωμητή: este adjetivo verbal, formado de ἐπιμωμάομαι, aparece por primera vez con Hesíodo y se relaciona con el verbo simple, de uso épico, μωμάομαι. Μῶμος (Reproche o Vituperio) aparece personificado en la *Teogonía*, 214 y es presentado como hijo de Noche y hermano de Eris-Lucha.

διὰ . . . ἔχουσιν: tmesis.

ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν: variante de la fórmula épica δίχα θυμὸν ἔχοντες, que sigue a la cesura heptemímeres (cf. *Ilíada*, XX, 32).

15 τήν γε: la partícula γε nos parece en este caso marcar una oposición con respecto a τὴν δ'[ε] del v. 17; es decir, la Lucha negativa que se distingue de la positiva. Se trata de un uso análogo al que le da también Homero en proposiciones disyuntivas (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 159); pero nos parece, al mismo tiempo, enfatizar su relación con respecto a σχετλίη (cf., también, el οἵ γε del v. 187 con respecto a σχέτλιοι en principio de verso).

17-8 μὲν ἐγείνατο . . . θῆκε δέ: correlativas en sucesión temporal.

18 θῆκε: por zeugma, este verbo rige a μιν y a καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω. En el primer miembro de la oración coordinada tiene un valor

locativo, en el segundo adquiere un valor modal. De ahí que se justifique nuestra traducción: "la puso... y la hizo".

Κρονίδης... αἰθέρι ναίων: fórmula épica que sigue a la cesura tritemímeres (cf. *Ilíada*, IV, 166).

20 ἀπάλαμον: el primer α es alargado por razones métricas. Algunos códices presentan ἀπάλαμνον que, si bien es de uso más frecuente, aquí presenta dificultades métricas.

ἐπὶ ἔργον ἐγείρει: nótese la asonancia.

ἐγείρει: los códices se dividen entre nuestra lectura y ἔγειρεν. A pesar del eventual valor iterativo del imperfecto, preferimos el presente porque mantiene el paralelismo temporal con χατίζει del v. 21 y con ζηλοῖ del v. 23, y porque, como aquéllos, tiene valor gnómico.

χατίζει: los manuscritos se dividen entre esta *lectio* y la de χατίζων, e igualmente hacen los editores. Una lectura diferente presenta Solmsen (1970): ἴδεν ἔργοιο χατίζων, aceptando una conjetura de Wäschke (ἴδεν) que contrasta con la *lectio communis* de los códices; sin embargo, puesto que el sentido del pasaje no cambia, consideramos superflua para nuestros fines esta conjetura.

La aceptación de χατίζει o de χατίζων lleva a dos interpretaciones bastante diferentes, que aquí resumimos:

a) χατίζων (χατίζω = estar sin); ὅς (v. 22), con valor demostrativo, no se refiere al término más cercano (πλούσιον), sino al sujeto, algo alejado, de los participios ἰδών y χατίζων; σπεύδει μὲν es correlativo de ζηλοῖ δέ. La traducción sería, por tanto: "pues si alguien, estando sin trabajo, mira hacia otro opulento, se apresura a labrar... y el vecino envidia al vecino que se afana tras la riqueza".

b) χατίζει (χατίζω = anhelar); ὅς (v. 22), con valor de pronombre relativo, se refiere al término que precede (πλούσιον); μὲν ἀρόμεναι correlativo de ἠδὲ φυτεύειν y de τε... εὖ θέσθαι. La traducción corresponde a la que ofrecemos frente al texto griego.

A pesar de que los vv. 20-21 tengan la misma terminación (ἐγείρει... χατίζει), lo cual no representa por cierto una excepción (cf. vv. 1-2; 5-8; 268-9) ni debe molestar al oído, pensamos que la *lectio* χατίζει es mejor por las siguientes razones:

1. por la construcción más suelta desde el punto de vista sintáctico y lógico: participio + oración principal (χατίζει) + oración relativa (ὅς σπεύδει) con completivas;

2. por una mayor conformidad con la mentalidad y moralidad hesiódicas; pues, el hombre rico lo es porque trabaja y no sin razón. Hesíodo demuestra que la riqueza es fruto del trabajo y que la emulación, al ver a otro hombre trabajador y rico, empuja hasta el perezoso a la obra. Cf. al respecto los vv. 312-13;

3. porque los ejemplos de Lucha positiva están todos extraídos de situaciones análogas y de la misma esfera de actividad (cf. vv. 25-6) y por tanto, mientras que es difícil imaginar cómo la vista de un hombre rico puede impulsar a otro precisamente a trabajar en el campo, es más coherente pensar que, cuando alguien ve asociadas la opulencia (vv. 21-22) y la labor agrícola (vv. 22-23), se siente movido, por la emulación, a adquirir el bienestar y la riqueza (vv. 23-24) por medio de esta labor.

Para el concepto de lucha entre iguales, cf. J. P. Vernant, *Les origenes de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 38.

25 τέκτων (carpintero): es un tipo complejo de artesano acerca del cual G. Glotz escribe: "[el τέκτων] implica muchas actividades distintas puestas todas bajo el patrocinio de Palas Atenea, que van desde el talado de árboles hasta la construcción naval y la ebanistería de arte [...] Leñador, carretero, constructor, el τέκτων se ocupa además de edificios, construcciones, ebanistería, enmaderación y ornamentación. Es el que muestra mejor hasta qué punto es rudimentaria la división del trabajo, por lo menos en la época homérica. El herrero, el alfarero y el curtidor tienen cada uno su materia prima; el 'carpintero', por el contrario, trabaja la madera, pero también el cuerno, el marfil e incluso la piedra" (*Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920, pp. 33 y 35).

27 τεῷ ἐνικάτθεο θυμῷ: variante de fórmulas épicas que se encuentran después de la cesura femenina. Cf. por ejemplo: ἑῷ ἐγκάτθετο θυμῷ (*Odisea*, XXIII, 223) y τεῷ ἐγκάτθεο κόλπῳ (*Ilíada*, XIV, 219 y 223).

28 κακόχαρτος: epíteto de creación hesiódica que está referido también a Ζῆλος (Envidia) (cf. *Erga*, 196). Proclo glosa: ἢ ἡ κακοῖς χαίρουσα ἢ ἧ χαίρουσιν οἱ κακοί (o bien la que se regocija por los males o bien aquella por la cual se regocijan los malvados).

μηδέ . . . ἐρύκοι: corresponde al imperativo del verso anterior (ἐνικάτθεο), pero contiene matices desiderativo-exhortativos.

θυμὸν: acusativo de relación.

29 ὀπιπεύοντ': es la *lectio* del códice D; C presenta ὀπισπεύοντ' y otros códices, ὀπιπτεύοντ'. El verbo, formado por reduplicación de la

raíz *οπ- (ver) (cf. ὄπωπα), tiene la ι larga (cf. ὀπῖπευτήρ) que es *arsis* del segundo pie del hexámetro. Tal vez las otras *lectiones* se debieron al intento de alargar por posición la ι que se sentía breve.

30 ὥρῃ: los manuscritos se dividen entre ὥρῃ (interés, cuidado) y ὥρῃ (tiempo, estación). Ambas tradiciones son posibles y tienen un significado igualmente adecuado.

ἀγορέων: en plural, la palabra adquiere el valor de "discurso", "alocución" en la épica (cf. *Ilíada*, II, 275 y 788; *Odisea*, IV, 818).

31 μὴ . . . κατάκειται: aquí, como también en la *Teogonía*, 387, encontramos un indicativo en una oración relativa indefinida con μή, en lugar de un subjuntivo; lo cual se explica porque la idea de indefinición, comúnmente expresada por el subjuntivo u optativo, es aquí suficientemente expresada por el relativo mismo (cf. W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London, 1912, p. 206, § 534). Hemos querido dar la idea completa del verbo compuesto con la traducción "tener juntado".

βίος (sustento): por primera vez en la literatura griega el vocablo βίος, que correspondía a "vida" en Homero, se encuentra con el valor de "sustento", "medios de vida", "bienes" (cf. el homérico βίοτος). Βίος no aparece en la *Ilíada*, y en la *Odisea* se presenta sólo tres veces (XV, 491; XVIII, 754 = XIX, 127).

Con respecto a Homero, en Hesíodo se efectúa una transferencia completa de significado entre los términos βίος y βίοτος. Véase, al respecto, el artículo de G. Broccia, «ΚΡΥΠΤΕΙΝ BION: Lavoro e vita nel mito esiodeo di Pandora", en *La Parola del Passato*, XXXV, 1954, pp. 118-136, de donde citamos lo que sigue (pp. 126-7) "...el homérico βίοτος le parecía insuficiente a Hesíodo; es decir, lo que Hesíodo sentía no era ya posible expresarlo con la acepción homérica del vocablo. Piénsese que el βίος de este v. 31 es una añadidura hesiódica a un Δημήτερος ἀκτή que, para Homero (*Ilíada*, XIII, 322; XXI, 76), es una imagen acabada, pero que a Hesíodo parece inadecuada si no se le asocia βίος . . . El uso de βίος presenta esta idea de vida con extremada prontitud y evidencia".

ἐπηετανὸς: cf. *infra*, v. 517, donde la expresión ἐπηεταναὶ τρίχες ("abundantes [son] sus vellones") está referida a las ovejas. Tal vez esta confrontación puede explicar el significado originario y etimológico del epíteto ἐπηετανός: "suficiente para un año", referido a los vellones que son anualmente esquilados. En el presente pasaje, ἐπηετανός puede

significar muy bien "sustento durante todo el año", puesto que la sucesión de las faenas agrícolas vuelve a repetirse año con año, y lo que se cosecha tiene que bastar hasta la cosecha sucesiva.

32 τὸν: artículo con valor de pronombre relativo, de uso épico (cf. P. Chantraine, *Gr. homérique*, I [Paris, 1958³], pp. 277-8; II, p. 166).

33 τοῦ: literalmente, "de éste".

κε κορεσσάμενος: participio con valor condicional, eventual. El κε, colocado en principio del verso, puede referirse o bien a la idea expresada con el participio, o bien a la idea contenida en el optativo.

35 ὧδ' ἔρδειν: fórmula que precede a la cesura tritemímeres. Cf. *infra*, vv. 382 y 760.

διακρινώμεθα: "concluyamos nosotros mismos en nuestro interés". Nótese el valor intensivo y de interés de la voz media. En el caso de que la sentencia la dieran los jueces para otros, se usaría la voz activa.

36 αἴ τ'[ε]: cf. la nota al v. 3.

ἐκ Διός: con valor también causal.

37 ἐδασσάμεθ'[α]: el verbo δατέομαι, de uso épico, generalmente significa "dividir en posesiones personales", en el sentido de propiedad privada (así, M. I. Finley, "Homer and Mycenae: property and tenure", en *Historia*, 6, 1957, p. 154). Lo que era propiedad del padre de Hesíodo y Perses, el pequeño campo de Ascra, pasa en herencia a los dos hermanos que lo dividen entre sí.

Una posición contraria a la de Finley, en el sentido de que en Homero no se conocía la propiedad privada de la tierra con excepción del *témenos* y de la *eschatié*, es sostenida por G. Thomson, *Eschilo e Atene*, Torino, 1949 (trad. ital.), pp. 71-2, n. 12. Para Thomson, la tierra y la casa, esto es, los bienes inmuebles, eran de propiedad común y se administraban en común (cf. *Ilíada*, XV, 193: en donde se habla de la división de las esferas de influencias entre Poseidón, Hades y Zeus, después de la caída de Cronos).

ἄλλα τε: es la *lectio* de los manuscritos. La enmendación de Guyet ἀλλὰ τὰ πολλὰ ("pero la mayor parte"), que es aceptada por Evelyn-White, nos parece superflua.

38 ἐφόρεις: un imperfecto que da la idea de la duración en el pasado: "te has ido llevando" con el tiempo.

39 δωροφάγους: Proclo glosa así el adjetivo: οἵά τε προθύμους ὄντας καὶ αὖθις δικάζειν τῷ Πέρσῃ καὶ τῷ Ἡσιόδῳ διὰ τὴν τῶν δώρων ἐλπίδα

("esto es, bien dispuestos a juzgar otra vez a Perses y a Hesíodo por la esperanza de dones [de parte de Perses]"), basándose evidentemente en lo que sigue en el mismo verso.

τήνδε δίκην: con valor negativo, como también en otros lugares (cf., por ejemplo, el verso 269).

ἐθέλουσι δικάσσαι: enmendado por Schömann en ἐθέλοντι δίκασσαν (el participio concordando con un σοί [Perses] sobrentendido). J. S. Lasso de la Vega, *Sintaxis griega*, I, Madrid, 1968, p. 57, propone implícitamente traducir la expresión con un simple futuro: "que juzgarán esta causa", cuando escribe: "el valor que, excepcionalmente en griego antiguo, puede poseer la perífrasis de ἐθέλω + infinitivo equivaliendo simplemente al futuro...". Sin embargo, preferimos en nuestra traducción una menor precisión con respecto al episodio del proceso entre Hesíodo y Perses y una mayor concordancia entre nuestro τήνδε δίκην ("esa [mala] justicia") y el del v. 269 ("no se le oculta cuál sea esa [mala] justicia que encierra, en su interior, la ciudad").

42 Κρύψαντες ἔχουσι: equivale a κεκρύφασι, con el valor resultativo propio del perfecto. Wilamowitz traduce muy bien: "han ocultado y [lo] mantienen [así]". Para la expresión sintáctica, cf. Homero, *Ilíada*, I, 356 (ἐλὼν γὰρ ἔχει γέρας) y Sófocles, *Edipo tirano*, 699 (στήσας ἔχεις). Homero y Hesíodo nos presentan los dos primeros ejemplos de perfecto perifrástico (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 812, 4 β).

43 En este verso debemos sobrentender un ἄλλως ("si no"), después de ῥηιδίως γάρ.

ἐπ' ἤματι: con el significado de: "en un solo día" se encuentra también en Homero (*Ilíada*, X, 48 y *Odisea*, II, 284).

44 ὥστε ἔχειν: Mazon escribe ὥς τε. En cuanto a ἔχειν, se trata, como es sabido, de un infinitivo consecutivo; pero notamos aquí que su construcción es todavía bastante rara en tiempos de Hesíodo (cf., también, *Teogonía*, 831). En Homero aparecen sólo dos ejemplos de esos infinitivos después de adverbio (ὡς) y partícula (τε), ambos en pasajes probablemente "recientes" (cf. *Odisea*, XVII, 21; *Ilíada*, IX, 42. Véanse Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 314; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, pp. 678-9, con numerosos ejemplos; y Denniston, *Gr. Particles*, pp. 527-8).

σε: el sujeto del infinitivo es del todo superfluo, según la gramática del griego clásico. Sin embargo, en los poemas homéricos y también en

otro lugar de los *Erga*, volvemos a encontrarlo expresado (cf. *Erga*, 656-7; *Ilíada*, XIII, 269; *Odisea*, VIII, 221 etcétera).

κεἰς = καὶ εἰς, introduciendo un complemento de duración en el tiempo.

καὶ . . . ἐόντα: con valor concesivo.

45 καταθεῖο: cf. v. 27. El verbo compuesto, de tradición épica, parece haber ya perdido la fuerza de su prefijo, tanto que requiere de otra preposición (cf. ὑπὲρ καπνοῦ).

46 ἀπόλοιτο: está regido por la partícula de posibilidad (κε = ἄν) que rige también el optativo del verso anterior, como resulta claro si se relacionan oportunamente las correlativas μὲν . . . δ'[έ].

ἡμιόνων: liter. "semiburros", puesto que la mula procede del cruzamiento de un burro con una yegua.

ταλαεργῶν: es epíteto tradicional de las mulas en los poemas épicos (cf. *Ilíada*, XXIII, 654 y 662; *Odisea*, IV, 536; XXII, 23, etcétera). Literal. "que soportan pacientemente el trabajo"; cf. el radical *τελᾰ-τᾰλᾰ-τλᾱ, de donde viene el nombre de Atlante (el que soporta el cielo y la tierra).

49 τοὔνεκ'[α]: crasis de τοῦ ἕνεκα. Ἄρα acompaña a menudo la conjunción causal en los poemas épicos, dándole un poco más de relieve.

ἀνθρώποισιν: es *dativus incommodi*.

ἐμήσατο κήδεα λυγρά: cf. v. 95. Es probablemente una fórmula épica que resuelve el verso después de la cesura del tercer troqueo o femenina (cf. *Ilíada*, V, 156, en donde aparece solamente κήδεα λυγρά al final del verso).

50 τὸ μὲν: referido claramente al πῦρ que precede, es complemento directo de ἔκλεψε y λαθών. Después del castigo de Zeus, indicado con toda sobriedad, se desarrolla una acción contrastada por otra: τὸ μὲν . . . [rapto del fuego por Prometeo] . . . τὸν δὲ (v. 53) . . . [se le contraponen las palabras irritadas y proféticas de Zeus]. En todo el pasaje (vv. 51-53) la presencia de Zeus se impone, aun allí en donde no se da materialmente.

αὖτις: forma épica con psilosis. El adverbio se refiere casi seguramente al segundo engaño; esto es, "engañado por segunda vez".

ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο: fórmula épica que encontramos también en la *Teogonía*, 565, después de la cesura femenina.

51 Διὸς παρὰ μητιόεντος: con preposición pospuesta al primer tér-

mino. Es una fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. *infra*, v. 769).

52 νάρθηκι: Hesiquio glosa: τῷ νάρθηκι ἐχρῶντο πρὸς τὰς ἐκζωπυρήσεις τοῦ πυρός ("usaban la cañaleja para reavivar el fuego").

Δία τερπικέραυνον: fórmula épica usada después de la cesura heptemímeres. Cf. *Ilíada*, I, 419; *Odisea*, XIV, 268, etcétera.

τερπικέραυνον: literalmente: "que lanza el rayo", porque está formado con la raíz * τερπ- τρεπ- τροπ- (cf. en latín * *torqu-*; Virgilio, *Eneida*, IV, 208: *cum fulmina torques*) y no procede, como a veces se piensa, de τέρπω ("gozar", "regocijar"), que en los compuestos da τερψι - (cf. Τερψιχόρη, τερψίφρων, τερψίμβροτος, etcétera).

53 προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς: fórmula épica frecuentemente usada después de la cesura pentemímeres. Cf. *Teogonía*, 558; *Ilíada*, I, 511 y 560; IV, 30; V, 888 *et passim; Odisea*, I, 63, etcétera.

νεφεληγερέτα: nominativo arcaico en ᾰ, acerca del cual Palmer, entre otros autores, escribió que "se trata probablemente de vocativos petrificados, encontrados en fórmulas tradicionales que pertenecen a las capas más antiguas de la tradición épica. Los escritores épicos posteriores los usaron incluso como indeclinables: πατρί τε κυανοχαίτα" (L. R. Palmer, "The language of Homer", en *A Companion to Homer*, London, 1967, p. 108).

54 El verso está tomado íntegro de *Teogonía*, 559.

55 χαίρεις: algunos códices tienen χαίροις, un optativo de deseo.

κλέψας . . . ἠπεροπεύσας: participios causales.

ἐμὰς φρένας ἠπεροπεύσας: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. *Odisea*, XIII, 327).

57-8 ᾧ κεν . . . τέρπωνται: una oración relativa con subjuntivo que, según las características de la sintaxis homérica, tiene valor final o consecutivo (aquí evidentemente consecutivo). Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 247; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, pp. 312 y 642. En el griego clásico tendríamos en su lugar un indicativo futuro.

58 ἑὸν: el gramático Apolonio Díscolo, en su *De Pronominibus*, criticaba el uso plural, en vez de singular, que de este adjetivo posesivo hace aquí Hesíodo. En efecto, sería normal esperarnos un σφέτερον. Sin embargo, no hay que olvidar el uso, indiferente al número, que tiene *suus* en latín (y también el sánscrito *svāh*), y hay que pensar, al contrario, que en indoeuropeo este tema significaba solamente "propio de una

persona" y que su persistencia en griego llegó hasta la lengua homérica. Cf., para un mayor número de ejemplos, A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, University of Alabama Press, 1964, p. 337 (reimpresión anastática de la 8ª ed., Paris, 1937).

ἀμφαγαπῶντες: el verbo homérico correspondiente es ἀμφαγαπάζω.

59 Ὣς ἔφατ'[ο]: fórmula épica dactílica muy común en principio de verso. En la *Teogonía*, Hesíodo prefiere la forma sin aumento: ὡς φάτο (cf. vv. 167, 173, 545, etcétera).

ἐκ . . . ἐγέλασσε: tmesis.

πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε: cf. *Teogonía*, 643, etcétera. Es una fórmula épica usada después de la cesura del tercer troqueo; una variante está representada por: θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν (*Teogonía*, 47, 457, 468, etcétera).

61 θέμεν: cf. v. 67. El infinitivo en -μεν es un rasgo dialectal eólico en la lengua épica. Cf. *infra*, las notas a los vv. 354 (δόμεν) y 377 (φερβέμεν).

αὐδὴν: se trata propiamente del "lenguaje" o "habla humana", como señala además la presencia de ἀνθρώπου (que en Homero no aparece nunca asociado con αὐδή). Sobre el significado de αὐδή en Homero cf., recientemente, J. Clay, en *Hermes*, 102, 1974, pp. 130-5.

63 παρθενικῆς: es forma poética por παρθένου. Cf. también, más adelante, los vv. 519 y 699.

Ἀθήνην: sujeto de la completiva coordinada con la anterior, que depende de ἐκέλευσε del v. 60. Así también Ἀφροδίτην (v. 65) y Ἑρμείην (v. 68).

64 διδασκῆσαι = διδάξαι. Esta misma forma se encuentra también en Píndaro, *Pítica* IV, 217 y ha sido considerada por Wilamowitz, sin mucho fundamento, como un beotismo.

65 κεφαλῇ: en dativo por el régimen de la preposición del verbo compuesto (ἀμφιχέαι).

χρυσέην Ἀφροδίτην: es una fórmula épica que recurre frecuentemente en fin de verso (cf. *Teogonía*, 822, 962, 975, 1005, 1014; *Ilíada*, V, 427; etcétera). Χρυσέην es una reconstrucción de los editores, ya que los manuscritos presentan la forma poco épica χρυσῆν.

66 γυιοβόρους: es la lectura transmitida por Julianus y aceptada por Wilamowitz y Solmsen. Todos los manuscritos tienen γυιοκόρους (adoptado por Rzach, Mazon y Evelyn-White), que aparece solamente aquí y

que Proclo explica de la siguiente forma: τὰς εἰς κόρον ἀγούσας τὰ γυῖα, ἤτοι τὰς μέχρι κόρου ἐσθιούσας τὰ μέλη ("que conducen los miembros a la saciedad, o bien que devoran los miembros hasta la saciedad").

Sin embargo, γυιοκόρους estaría relacionado etimológicamente con el verbo κείρω (cortar) y no con κορέννυμι (saciar), como sugiere el *Etymologicon Magnum* (citado por Sinclair, ed. cit., p. 10), y por otro lado, la explicación de Proclo conviene más al compuesto γυιοβόρους (formado con el tema de βιβρώσκω (comer, devorar), βορά (comida); cf. el latín *vorare*). Además, γυιοβόρος vuelve a aparecer en la *Antología Palatina*, IX, 443, 5, y tiene una formación análoga al compuesto homérico θυμοβόρος (*Ilíada*, VII, 301 y 310; XVI, 476; XIX, 58, etcétera). Así γυιοβόρος vendría a corresponder, en cierto modo, a λυσιμελής ("que desata los miembros"), que en la *Teogonía*, 121 y 911 está referido a Eros.

67 ἦθος: usado aquí por primera vez en singular y con el significado que luego lo caracterizará en el griego clásico ("carácter", "conducta", "disposición"). Homero y el mismo Hesíodo, en otros pasajes (cf. *infra*, vv. 167, 222 y 525), lo usan sólo en plural y, frecuentemente, en el sentido de "habitación", "cueva" de animales. El proceso semántico parece ser, no obstante las apariencias lógicas, el siguiente: lugar acostumbrado → carácter, disposición (de un individuo) → costumbres, usos (en general).

68 διάκτορον Ἀργεϊφόντην: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Odisea*, I, 84; *Ilíada*, II, 103 (en dativo).

69 ὣς ἔφαθ': fórmula épica dactílica que se encuentra en principio de verso (cf. *supra*, v. 59). Nótese aquí su uso impropio, no homérico, después de un discurso indirecto; tal vez, se le reconocía ya un valor correspondiente a "ordenó" (cf. *Himno a Deméter*, 316 y 448).

Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι: fórmula épica que recurre después de la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XVIII, 118, etcétera.

70-2 Versos omitidos por Orígenes, *Contra Celsum*, IV, y no comentados por Plutarco. El v. 70 representa una variante de *Teogonía*, 571; los vv. 71-2 son iguales a *Teogonía*, 572-3. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949, p. 79, rechaza el v. 72 porque repite inútilmente el v. 76.

73-4 ἀμφὶ . . . ἔθεσαν: tmesis. El verbo compuesto rige a χροΐ, que por cierto se encuentra muy distante, hasta después del verbo τίθημι. En

una posición mejor se encuentra sin duda κεφαλῇφιν de *Teogonía*, 578.

74 ἀμφὶ δὲ τήν γε: el régimen de la preposición podría indicar aquí el movimiento de las Horas alrededor de Pandora.

75 στέφον: forma poética de στέφανον.

ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι: fórmula épica (cf. *Teogonía*, 279).

79 βαρυκτύπου: epíteto no homérico. En Hesíodo aparece otra vez en la *Teogonía*, 818, pero referido a Poseidón (así como después en Píndaro). Referido a Zeus, como en el presente caso, volvemos a encontrarlo en el *Himno a Deméter*, 3.

ἐν δ' ἄρα: por segunda vez, en tres versos, vuelve esta expresión de interés: δ'ἄρα, bien conocida en la épica; el relato de la creación del "mal" se acerca a su término. La preposición ἐν va unida al verbo θῆκε.

81 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες: fórmula épica, muy frecuente en Hesíodo, que sigue a la cesura femenina.

82 ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν: idéntica terminación del verso en *Teogonía*, 512. El adjetivo es homérico y recurre sólo en la *Odisea* con el sentido genérico de "activo, emprendedor, civilizado", o bien de "que come pan" (cf. *Odisea*, I, 349). Ya en la época clásica su significado era ambiguo (cf. Esquilo, *Siete contra Tebas*, 769-70; Sófocles, *Filoctetes*, 709); sin embargo, debemos recordar que está formado por la raíz *εδ-, οδ- (comer) paralelamente, y en oposición, a ὠμηστής (carnívoro, el que come crudo, salvaje) (cf. *Teogonía*, 300 y 311: dicho de monstruos). Para la etimología, cf. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 315.

83 Verso constituido casi integralmente por dos fórmulas: la primera llega hasta la cesura tritemímeres (αὐτὰρ ἐπεὶ: cf. v. 121); la segunda, hasta la diéresis bucólica (δόλον αἰπὺν ἀμήχανον: cf. *Teogonía*, 589). La expresión δόλον αἰπύν no se encuentra en Homero, pero vuelve a aparecer en el *Himno a Hermes*, 66.

84 κλυτὸν 'Αργεϊφόντην: M. L. West propone la corrección κρατὺν 'Αργ. que correspondería a una fórmula homérica (cf. su edición: Hesiod, *Theogony*, Oxford, 1966, p. 79).

85 δῶρον ἄγοντα, θεῶν: ésta es la puntuación anotada por un escoliasta. La puntuación del códice D: δῶρον ἄγοντα θεῶν, ("llevando el don de los dioses",) es seguida por Mazon en su edición.

ἄγοντα: con valor probablemente modal, aunque mucho mejor se vería un valor final = "a llevar". El hecho es que, por bien que un participio exprese ya, en la sintaxis homérica, una circunstancia y equi-

valga por tanto a una oración subordinada circunstancial, el valor final se obtiene, como en el griego clásico, con un participio futuro (cf. *Ilíada*, I, 13) y no presente (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 321). A partir del siglo v a. de C., sin embargo, encontramos también algunos raros participios presentes con valor de futuro (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 296, quien cita, entre otros, a Tucídides) que no sirven, empero, para postular un caso análogo en Hesíodo.

86 ὥς . . . ἔειπε: completiva de ἐφράσατο, cuyo tiempo expresa anterioridad (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, pp. 291-2: "Cuando el verbo principal está al pasado, el aoristo [en las completivas], como en ático, expresa anterioridad").

87 πὰρ: forma apocopada de παρά.

88 μή . . . γένηται: nótese la subordinación con subjuntivo aun después de un verbo principal al pasado. Este uso se encuentra también en Homero (cf. sobre todo, *Ilíada*, XXIV, 436, del cual nuestro verso es, en cierto sentido, una variante) y, posiblemente, para dar un vigor mayor a la expresión (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 269).

89 δεξάμενος . . . ἐνόησε: el participio griego no presenta aquí una acción secundaria, subordinada al verbo principal (ἐνόησε), sino una acción principal, y eventualmente coordinada con ése, como demuestra de manera evidente su relación adversativa (αὐτὰρ) con las frases que preceden: es decir, no obstante las advertencias, Epimeteo aceptó a la mujer, percatándose del mal cuando ya lo tenía. Es oportuno recordar que, en la lengua griega, la oración de participio expresa a menudo la idea esencial (cf., al respecto, L. Séchan, E. Delebecque, *Essais de stylistique grecque*, Aix-en-Provence, 1961, pp. 21-2).

δὴ: con valor enfático.

90 ζώεσκον: nótese el imperfecto incoativo que en griego, a diferencia que en latín, retiene todavía mucho del valor iterativo-durativo de los pretéritos en sk- del hitita y del indoeuropeo. Las formas "incoativas", muy frecuentes en Homero y sobrevivientes en Hesíodo (cf. *Teogonía*, v. 157-episodio de la emasculación de Urano; v. 835, episodio de Tifeo; y aquí, extrapolación del mito de la Edad de Oro) y en la épica helenística en cuanto "elemento épico de la narración", serán sumamente raras en la poesía arcaico-clásica de Píndaro y de los trágicos (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 706 ss. y 710 s.)

ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων: fórmula épica que recurre también en la

Teogonía, 556 después de la cesura femenina.

πρὶν: en posición de relieve.

92 ἔδωκαν: aoristo *gnómico*.

κῆρας: es un plural distributivo. El significado de la frase es el siguiente: los morbos dieron a cada hombre su muerte. Κῆρας es la lectura de los mejores códices; algunos manuscritos inferiores presentan γῆρας (vejez), que permitió la inserción, en el texto, del verso siguiente (seguramente espurio y copiado de la *Odisea*).

Es interesante señalar que aquí κήρ ha perdido su acepción épica de "muerte violenta" [en batalla], manteniendo solamente la idea de "destino de muerte" que está presente a menudo en la poesía épica, sobre todo en la expresión formularia κὴρ θανάτοιο (cf. *Ilíada*, II, 834; XII, 326; *Odisea*, XI, 171).

Además que para indicar el fenómeno de la muerte, como en este caso, está usado también para la divinidad que asigna a los hombres la muerte violenta (cf. *Teogonía*, 211 y 217; *Ilíada*, XVIII, 535).

De paso, y no tanto por su valor filológico que es nulo, sino para que esté sobre aviso el lector eventual de *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, reportamos la corrección muy arbitraria que su autora, J. Harrison, propone para este verso de los *Erga* y que falsea completamente el pensamiento hesiódico, al invertir la causa y el efecto: ἅς τ' ἀνδράσι κῆρες ἔδωκαν ("[morbos] que las Keras dan a los hombres") (p. 169, n. 2 de la edición de Meridian Books, New York, 1955).

93 Verso seguramente espurio, y como tal rechazado por la mayoría de los editores, que está tomado de la *Odisea*, XIX, 360 (cf. *supra*, la nota a κῆρας del v. 92).

95 ἐμήσατο: liter. "meditó" (cf. v. 49). Es el mismo verbo usado para introducir el deseo de Zeus de castigar. Aquí se cierra prácticamente el episodio, indicando el cumplimiento de aquel deseo.

97 ἔμιμνε: es la tradición unánime de los manuscritos. Solmsen adopta en su edición la forma aorística ἔμεινε. Sin embargo, el imperfecto con su aspecto durativo se combina mejor con la expresión "infrangible morada" del verso anterior.

98 ἐξέπτη : forma poco común del aoristo activo de ἐκπέτομαι.

ἐπέμβαλε: algunos códices (CD) y los escolios presentan la forma ἐπέλαβε (que Wilamowitz corrigió en ἐπέλλαβε por razones métricas).

100 ἀλάληται: el perfecto es usado para indicar un estado presente.

Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 197: "El sentido originario del perfecto expresa un *estado* que se sitúa en el presente, o, por lo menos, en la actualidad".

102 ἐφ' ἡμέρῃ, αἱ δ' ἐπὶ νυκτί: está atestiguada también la lectura ἐφημέριοι, ἡδ'; pero la repetición del sujeto mediante un pronombre aparece frecuentemente en Hesíodo y por tanto no obsta a la aceptación de la lectura αἱ δ'[έ].

103 αὐτόματοι: este adjetivo, en Hesíodo, tiene dos terminaciones. En Homero, habríamos tenido αὐτόμαται.

106 ἐκκορυφώσω: expresión original que corresponde a: οἷον κορυφὴν ἐπιθήσω, como señalan unos escolios (106, 26).

107 Verso formado por dos hemistiquios formularios de tradición épica, separados por la cesura pentemímeres. Para el primero (εὖ καὶ ἐπιστα-μένως), cf. *Ilíada*, X, 265; *Odisea*, XX, 161; XXIII, 197; *Himno a Hermes*, 390 (todos ellos en principio de verso, como aquí); para el segundo, cf. *Ilíada*, I, 297 (que se refiere a lo que sigue, contrariamente a lo que señala Mazon en su edición de 1914, cit., p. 60).

108 Para este verso, véase la nota correspondiente al texto español.

109 γένος μερόπων ἀνθρώπων: fórmula épica que sigue a la cesura femenina del tercer troqueo. Cf. vv. 143 y 180. Es variante de una fórmula homérica que será repetida en el *Himno a Deméter*, 310.

111 ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Con una pequeña variante se encuentra en la *Teogonía*, 71.

ὥστε: equivale a un ὥσπερ comparativo. El uso es épico. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 522.

113 νόσφιν ἄτερ τε πόνων: fórmula épica que, con variante πόνων / κακῶν, precede a la cesura pentemímeres (cf. *supra*, v. 91). Equivale a νόσφιν ἀπό (cf. Homero y *Teogonía*, 57).

πόνων καὶ ὀιζύος: esta asociación se encuentra también en Homero (cf. *Ilíada*, XIV, 480).

116 ὥς θ' = ὥσπερ. Cf. *supra*, la nota al v. 111.

119 ἔργ' ἐνέμοντο: en Homero (*Ilíada*, II, 571) encontramos esta expresión con el valor de "cultivaban los campos". Aquí, sin embargo, debemos guiarnos por el significado del v. 231, en donde vuelve a presentarse la misma expresión (con la adición significativa de μεμηλότα: "cultivados con trabajo"), y acceder a las explicaciones de Proclo, 117, 21 (ἀπέλαυον τῶν γιγνομένων) y 169, 13 (τὰ ἔργα τὰ . . . περὶ τὴν γῆν

νεμομένων ἐν θαλίαις), a pesar de que el verbo νέμω (comer) se refiere generalmente a los animales y muy pocas veces a los hombres (Sófocles, *Filoctetes*, 709). Para el significado de "aprovechar de", que tiene νέμω en la diátesis media, cf. *Ilíada*, XII, 313; *Odisea*, XI, 184-186; XX, 336-337.

120 El verso es muy dudoso. Conservado únicamente por Diodoro (V, 66), fuente en general poco fidedigna, está tachado en casi todas las ediciones críticas.

121 αὐτὰρ ἐπεὶ: fórmula épica que precede a la cesura tritemímeres. Cf. vv. 83, 140, 156 y *Teogonía*, 799. La expresión "señala a menudo las etapas sucesivas de una narración" (Denniston, *Gr. Particles*, p. 55).

κατὰ . . . κάλυψε: tmesis.

122-3 La lectura que adoptamos aquí, siguiendo el ejemplo de Solmsen, procede de dos testimonios de Platón (*Cratilo*, 397e-398a y *República*, 469a) y reproduce, para el primer verso, el texto de la *República*, que en el *Cratilo* aparece con las siguientes variantes: ὑποχθόνιοι καλέονται en lugar de ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν, y para el segundo verso, θνητῶν del *Cratilo* contra μερόπων de la *República*. Al contrario, algunos códices y otros testimonios indirectos tardíos (entre ellos, Proclo) presentan la lectura: τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς / ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, que aparece en las ediciones de Mazon (1914 y 1928) y es preferida por C. Del Grande, *Filologia minore*, Milano-Napoli, 1967, pp. 49-52.

123 φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων: recurre también, después de la cesura pentemímeres, en el v. 253. La presencia de esta expresión ha motivado seguramente la interpolación de los vv. 124-125 (tomados de los vv. 254-5).

124-5 Véase la nota anterior. Los versos son defendidos como auténticos por E. Rohde, *Psiche*, ed. italiana, Bari, 1970, p. 100, n. 1; y Wilamowitz en su edición comenta (p. 56): "Tal vez fueron repetidos por primera vez en nuestro arquetipo".

126 πλουτοδόται: este adjetivo aparece por primera vez con Hesíodo.

127 χειρότερον: es un doble comparativo de tradición épica (cf. *Ilíada*, XV, 513; XX, 436).

μετόπισθεν: con valor indudablemente temporal, como es frecuente en la *Ilíada*. Cf. más adelante, en el v. 284.

129 φυὴν . . . νόημα: acusativos de relación.

130 ἔτεα: trisilábico, con alargamiento final de la α por razones métricas. Cf. v. 20.

131 ἀτάλλων: con valor intransitivo; significa aquí "jugar", como en Homero, *Ilíada*, XII, 27, y no "crecer" como aparece en Liddell-Scott (s. v. ἀτάλλω), y repite en el fondo la idea contenida en ἐτρέφετο. La primera sílaba es sorprendentemente larga, tal vez porque procede de ἀτιτάλλων - ἀττάλλων por la caída de la ι (cf. ἀτιταλλέμεναι en *Teogonía*, 480). La palabra resulta así formada por tres sílabas largas.

μέγα νήπιος: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. también *Ilíada*, XVI, 46 y *Odisea*, IX, 44.

ᾧ: equivale a αὐτῆς.

132 ὅτ' ἄρ' ἡβήσαι τε: es corrección de Rzach aceptada por Sinclair, Evelyn-White y Solmsen en sus ediciones. Los códices contienen varias *lectiones*: ὅτ' ἀρ ἡβήσηι τε (C); ὅταν ἡβήσαι τε (D); ὅταν ἡβήσειε (E), que Wilamowitz enmendó en ὅτ' ἡβήσειε, dejando así el primer pie del verso trocaico. Sugestiva nos parece también la corrección ὅτ' ἀνηβήσαι τε, propuesta inicialmente por Rzach (ed. de 1884) y adoptada luego por Mazon; sin embargo, es muy probable que el ὅταν de algunos manuscritos sea un error de transcripción por ὅτ' ἀρ. El optativo ἡβήσαι, así como el siguiente ἵκοιτο, indica la iteración temporal.

ἥβης μέτρον: es una expresión épica.

133 παυρίδιον: usado sólo por Hesíodo.

134 ἀφραδίης: el valor moral del error, que Broccia considera una innovación hesiódica (cf. G. Broccia, "Giustizia e vita nel mito esiodeo delle cinque razze", en *La Parola del Passato*, VI, 1951, pp. 98-9, n. 3), nos parece claramente documentado ya en Homero (*Odisea*, II, 281-2: νόον τε ἀφραδέων).

135 ἀλλήλων: genitivo objetivo de ὕβριν.

136 ἔρδειν: se sobrentiende ἱερά (cf. *infra*, v. 336 y *Teogonía*, 417).

137 ἦι: es una lectura tal vez preferible a ᾗ de los manuscritos, que se encuentra, a partir de Teognis (8, 71), en los poetas trágicos. "Η es *emendatio* común por ᾗ en Homero (cf. *Ilíada*, II, 73 *et passim*; *Odisea*, III, 45). La forma ἦι, que presenta la edición de Mazon (1928), es evidentemente un error tipográfico.

ἀνθρώποισι: es locativo.

κατ' ἤθεα: en Homero ἦθος significa sólo "morada" (generalmente de animales); pero, a partir de Hesíodo, lo encontramos también con el

valor de "uso", "costumbre", "carácter", "institución" (cf. *Teogonía*, 66; *Erga*, 67). El significado que algunos editores y comentaristas atribuyen al verso: "sus moradas" (viendo en ello una contraposición entre poblaciones agrícolas y poblaciones nómadas; cf. Mazon, *Commentaire*, p. 64) nos parece incorrecto en cuanto que κατά tiene en Hesíodo su originario valor distributivo (cf. *Erga*, 336: καδ' δύναμιν) y no el valor causal ("por el hecho de" tener moradas) que aparece a partir de Teognis. El sentido de la expresión, para nosotros, es el siguiente: no querían sacrificar a los dioses como acostumbran hacer los hombres en sus diferentes formas, en sus diferentes rituales.

138 ἔκρυψε: literalmente "ocultó [bajo tierra]".

139 ἔδειδον: es la *lectio* establecida por Rzach (*contra* ἐδίδουν o ἐδίδων de los manuscritos) y generalmente aceptada.

μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν: es la variante de una expresión formularia que se encuentra también en la *Teogonía*, 101, después de la cesura tritemímeres.

140 κατὰ . . . κάλυψε: tmesis. Cf. v. 121.

141 μάκαρες θνητοί: es la lectura de los manuscritos. Peppmüller, seguido por Rzach, Mazon y recientemente por Colonna, propuso θνητοῖς (un dativo de agente) para obviar las dificultades de la expresión contradictoria: *beatos mortales = dioses mortales* (o son dioses y por tanto inmortales, o bien hombres mortales). Se trata en realidad, como ya notó Rohde, de un atrevido oxímoron explicado en parte por el comentario de Proclo: θνητοὶ δὲ φύλακες, ὡς ζῶντες κατὰ τὸ θνητὸν ἑαυτῶν. Ellos son ahora espíritus inmortales, pero su naturaleza era mortal.

142 ἀλλ' ἔμπης: expresión épica. Cf. *Ilíada*, VIII, 33; *Odisea*, IV, 100 y XVI, 147 (en análoga posición dentro del verso).

143 γένος μερόπων ἀνθρώπων: fórmula épica. Cf. la nota al v. 109.

144 οὐκ . . . οὐδέν: doble negación que refuerza el concepto negativo.

145 ἐκ μελιᾶν: la terminación -ᾶν del genitivo plural femenino es propia del dialecto dórico, pero además es eólica (dialectos de Lesbos y Tesalia) y griego-occidental, en sentido genérico. El único otro ejemplo hesiódico es θεᾶν (*Teogonía*, 41 y 129).

146 ὕβριες: forma épica por ὕβρεις. Cf., *infra*, la nota al v. 372 (πίστιες).

148 El verso está formado con un primer elemento (ἄπλαστοι) que recurre en principio de verso en la *Teogonía*, 151 (cf. la nota *ad locum*),

y con una expresión formularia que encontramos también en la *Teogonía*, 649 (pero en acusativo).

149 Este verso aparece también en la *Teogonía*, 152 y 673, en donde está referido muy oportunamente a las cincuenta cabezas de los Centímanos. Pero también aquí su injerción es oportuna, ya que el poeta caracteriza a los hombres de la tercera raza por su terribilidad y su fuerza (δεινόν τε καὶ ὄβριμον: v. 145; ἐκπάγλους: v. 154) y, más adelante, alude al uso homicida que hacían de sus brazos (v. 152: χείρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες). De modo que, si la expresión contenida en este verso estaba grabada en la memoria de nuestro poeta, no vemos razones para que no fuera introducida en el actual contexto. Por el contrario, otros autores consideran los vv. 148-9 como resultado de una interpolación (así Wilamowitz, Solmsen (1970), y G. S. Kirk, "The structure and Aim of the Theogony", en el volumen colectivo *Hésiode et son influence*, cit., pp. 78-9).

151 ἔσκε: imperfecto iterativo de εἰμί.

152 σφετέρῃσι: equivale a ἀλλήλων ("unos de otros").

154 περ ἐόντας: con valor concesivo.

155 λαμπρὸν . . . φάος ἠελίοιο: la expresión es épica. Cf. *Ilíada*, I, 605; XVIII, 11.

156 Αὐτὰρ ἐπεί: cf. la nota al v. 121. El verso reproduce el v. 121, con ligera variante.

160 κατ' ἀπείρονα γαῖαν: variante de la fórmula épica ἐπὶ ἀπείρονα γαῖαν (cf. *infra*, v. 487 y *Teogonía*, 187). La fórmula aquí sigue a la cesura heptemímeres que se acompaña, en el verso, con la tritemímeres.

161 καὶ τοὺς μὲν: para la expresión, cf. καὶ τοὶ μὲν del verso 170. Según nuestra interpretación, que por cierto es bastante común entre los editores, este καὶ τοὺς μὲν se divide en dos partes: τοὺς μὲν (v. 162: ciclo tebano) y τοὺς δὲ (v. 164: ciclo troyano). El τοὺς μὲν que sigue (v. 166) se refiere a los hombres del v. 161, y se contrapone a τοῖς δὲ del v. 167. Es evidente que no todos los héroes fueron enviados a las Islas de los Bienaventurados (como pensaron algunos autores), sino solamente aquellos que no murieron en el campo de batalla o en el mar.

πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνή: fórmula épica con endiadis (cf. *Ilíada*, IV, 82 y IV, 15, en acusativo). Φύλοπις está formado por ὄψ (grito) y φῦλον (tribu, pueblo); es el grito con que las tropas iban al combate.

162-164 τοὺς μὲν . . . τοὺς δὲ: aquí se relacionan los dos ciclos épicos: el tebano y el troyano.

167 δίχ' ἀνθρώπων: nótese el uso no homérico de δίχα que aquí ya no es simplemente un adverbio sino una preposición, como será más tarde en los poetas trágicos.

168 κατέναασσε: cf. la nota a *Teogonía*, 329.

ἐς πείρατα γαίης: expresión épica usada por Hesíodo también en la *Teogonía*, 518.

170 ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες: es una fórmula épica (cf. *supra*, el v. 112 y *Teogonía*, 61).

173 φέρει ζείδωρος ἄρουρα: fórmula épica que sigue a la cesura femenina (en Homero, cf. *Odisea*, IV, 229; IX, 357). Aparece también en el v. 237 (representación de los bienes en la ciudad justa) y, con una pequeña variante, en el v. 117 (representación de la Edad de Oro), después de la cesura tritemímeres.

173a-e Estos versos, que algunos editores presentan como 169a-e, aparecen sólo en la tradición papirácea. Aparentemente fueron considerados espurios por los comentaristas antiguos (cf. Proclo, escolio a *Teogonía*, 158, citado en Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 156, n. 2) y pasaron de un escolio al texto mismo de los papiros citados. Su estado fragmentario en los textos papiráceos dio lugar a distintas integraciones de las cuales presentamos en seguida las que se encuentran en las principales ediciones críticas. La integración que adoptamos para nuestra traducción es la de Solmsen (1970).

Mazon (1928)

169b τοῦ γὰρ δεσμὸ]ν.
169c τοῖσι δ' ἄρα ν]εάτοις . . . [ν καὶ κῦδος ὄπασσεν
169d οὐδ' οὕτως κλυτὸν ἄ]λλο . . . [εὐρύοπα Ζεὺς
169e ἀνδρῶν οἳ] . . .

Wilamowitz (1928)

173b ὡς γὰρ δὴ μ]ιν

173c τηλοῦ οἱ . . . [ν βασιληίδ' ὕπασσεν
173d καὶ ῥα τότ' ἄ]λλο . . . [ἓν μερόπων ἀνθρώπων
173e οἳ καὶ νῦν

Evelyn-White (1936)

169a = Mazon
169b τοῖσι δ' ὁμῶς ν]εάτοις . . . [καὶ κῦδος ὀπηδεῖ.
169c Πέμπον δ' αὖτις ἔτ' ἄ]λλο . . . [εὐρύοπα Ζεὺς
169d = Mazon.

Los versos citados presentan una contradicción con el texto de la *Teogonía*, 717 ss. y 729 ss. en donde los Titanes, sin excepción, aparecen condenados a residir bajo tierra. La leyenda según la cual Zeus liberó a Cronos y a los Titanes es posterior a Hesíodo (cf. Mazon, ed. cit., 1928, p. 92, n. 1).

174 Μηκέτ' ἔπειτ[α]: expresión épica que resuelve el principio del verso hasta la cesura tritemímeres (cf. *Ilíada*, II, 259; *Odisea*, X, 297).

El valor temporal que le es propio dificulta la comprensión del verso siguiente; pero, más que seguir la explicación de Mazon (*Commentaire*, p. 75), concordamos con Sinclair (ed. cit., p. 22), quien afirma tratarse de un anacoluto. El poeta comenzaría pensando: "Ojalá yo no estuviera más tiempo entre los hombres de la quinta raza, sino que al punto muriera" (un pensamiento que luego se encontrará en Teognis, 425-6 y en Sófocles, *Edipo a Colono*, 1224-5), y luego se corregiría señalando un antes y un después.

175 θανεῖν: el infinitivo aoristo tiene aquí un valor temporal y no indica, como sería de esperarse, sólo el aspecto verbal. Al respecto, cf. J. Humbert, *Syntaxe Grecque*, Paris, 1960³, p. 166.

176 δὴ : con su valor aseverativo refuerza la afirmación del poeta.

177 παύσονται: así los manuscritos. Un papiro (Π8) presenta παύονται, que es adoptado por Wilamowitz y Evelyn-White. A nuestro parecer, sin embargo, el tono profético del pasaje, que está confirmado por los tiempos futuros que siguen (vv. 178 ss), caracteriza toda esta descripción hesiódica y no se limita solamente a una parte de ella.

179 ἀλλ' ἔμπης: cf., *supra*, la nota al v. 142.

180 γένος μερόπων ἀνθρώπων: fórmula; cf. la nota al verso 109.

181 πολιοκρόταφοι: la terminación οι del nominativo plural masculino es larga por razones métricas.

εὖτ' ἂν τελέθωσιν: la partícula ἂν con el subjuntivo aquí no indica tanto la eventualidad, sino más bien un momento determinado del porvenir. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 258.

184 τὸ πάρος περ: acusativo adverbial.

185 Cf. Teognis, 821; Orac. Sybillini, I, 74 (citado en Hays, *Notes*, cit., p. 102); Eurípides, fragm. 219; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 148.

γηράσκοντας: tradujimos la idea propia del verbo incoativo en -σκω.

186 χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι: variación de una fórmula épica. Cf. *Ilíada*, XXIII, 489.

187 σχέτλιοι: cf. *supra* el v. 15 y la expresión σχέτλια ἔργα (vv. 124, 254). El adjetivo está usado en el sentido épico; más tarde, entre los poetas trágicos, significará "miserables", "infelices". En Homero se encuentra, con este sentido, sólo en la *Odisea*, por lo demás referido a cosas.

θεῶν ὄπιν (la mirada divina; el ojo de Zeus): es una fórmula que aparece una sola vez en la *Ilíada*, XVI, 388 (en un pasaje con fuerte sabor hesiódico) y tres veces en la *Odisea*. El verso, hasta εἰδότες, es una variante de la expresión épica que encontramos en la *Odisea*, XXI, 28.

187-8 κεν οἵ γε . . . ἀποδοῖεν: se trata de un optativo con valor potencial, que puede indicar, además, que se admite la realización de la acción verbal (como en este caso parece indicar el pesimismo hesiódico). Cf. también *Ilíada*, XXIV, 619, y Chantraine, *Gr. homérique*, II, pp. 219-221. Ἀπὸ . . . δοῖεν: tmesis.

188 γεράντεσσι: participio aoristo tercero de γηράσκω.

189 El verso es considerado espurio por muchos editores y, efectivamente, no tiene relación con lo que antecede. Sin embargo, el epíteto compuesto con que se inicia el verso (χειροδίκαι: "con la ley de sus brazos") tiene un sabor fuertemente hesiódico (cf. v. 192: "la justicia en la fuerza": δίκη δ' ἐν χερσὶ), y nos parece sugestiva la transposición operada por Pertusi después del verso 181 (según aparece en el aparato crítico de F. Solmsen, 1970), ya que el uso del futuro concuerda con los futuros anteriores.

190 εὐόρκου: *sc.* ἀνδρός o ἀνθρώπου, como en los sucesivos δικαίου y ἀγαθοῦ. El adjetivo εὔορκος aparece usado aquí por primera vez.

χάρις: con el significado de "favor". Cf. *Odisea*, IV, 695.

191 ἀγαθοῦ: usado en sentido moral.

ὕβριν: está por ὑβριστήν. Construido como μάντις, ὑπόφατις, etcétera (en Píndaro).

ῥεκτῆρα: aquí por primera vez. De ῥέζω: hacer.

192 ἀνέρα: esta forma, que procede del tema puro del vocativo ἀνερ-, sin la epéntesis de δ, convive al lado de la forma ἄνδρα en la poesía épica. El uso de una u otra forma depende de las necesidades métricas "...en la flexión de ἀνήρ los aedos han desarrollado una doble serie de formas, unas del tipo ἀνδρός que valen un troqueo, otras que valen un dáctilo ἀνερός, etcétera, con el ᾱ alargado, a menudo al principio del verso, o en el cuarto o quinto pie" (Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 215).

194 ἐπὶ δ' ὅρκον ὀμεῖται: es la variante de una fórmula épica que se encuentra en el segundo hemistiquio (cf. *Ilíada*, IX, 132 y 274). En cuanto a ἐπὶ, preferimos darle un valor adverbial y absoluto ("encima") como en los vv. 337 y 592 (cf. *infra*, la nota correspondiente) y en la *Ilíada*, IX, 132 y 274; XXI, 373; sin considerarlo separado por tmesis ni de ὀμεῖται (= ἐπόμνυμι, "jurar"; cf. *Teogonía*, 793), ni de ὅρκον (= ἐπίορκον, "perjurio"; cf. *infra*, 282 y *Teogonía*, 232, 793). En efecto, también en nuestra traducción la idea del perjurio está implícita, ya que el hombre cobarde jura que son verdaderas las palabras oblicuas, es decir, falsas, que ha pronunciado.

Sobre el futuro ὀμεῖται (de ὄμνυμι), Chantraine escribe: "el futuro de ὄμνυμι es un futuro medio: la. pers. ὀμοῦμαι . . . , 3a. pers. ὀμεῖται; ὀμοῦμαι parece descansar sobre *ὀμοομαι (ὀμέομαι daría ὀμεῦμαι), como se esperaría de ὄμοσα, etcétera; el pasaje a la flexión en -έομαι de los numerosos futuros contractos en -έομαι sería secundario; en este caso podríamos preguntarnos si ὀμεῖται no sea un aticismo. Si la flexión en -έομαι era antigua nos esperaríamos la primera persona *ὀμεῦμαι, y ὀμοῦμαι, al contrario, sería un aticismo" (*Gr. homérique*, I, p. 451).

197 ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης: es una fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, XVI, 635; *Odisea*, III, 453, etcétera.

198 χρὸα καλὸν: es un acusativo de relación.

καλυψαμένω: las ediciones de Mazon y Evelyn-White presentan καλυψαμένᾱ. Pero la forma masculina aparece también más abajo: προλιπόντ[ε] (v. 199).

199 ἴτον: es un dual presente con valor de futuro. Algunos códices presentan la forma femenina: ἴτην.

201 κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Teogonía*, 876 y Homero, *Ilíada*, IV, 245.

Κακοῦ es un genitivo objetivo.

202 φρονέουσι καὶ αὐτοῖς: con valor concesivo. Cf. análogas expresiones en Homero, *Ilíada*, I, 577 y XXIII, 305. La partícula καί, que apoya al participio, se antepone siempre al vocablo al que se refiere; al contrario, la partícula περ se pospone (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 320, § 465).

203 ἀηδόνα: cf. la raíz de ἀείδω (cantar).

204 μεμαρπώς: cf. el uso del perfecto resultativo, que indica un estado, con el participio presente φέρων, que presenta la acción en su desarrollo.

205 ἐλεόν: aparece por primera vez en Hesíodo. Homero usa ἐλεεινά (cf. *Ilíada*, II, 314, *et passim*).

πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι: el dativo regido por la preposición ἀμφί es de tipo locativo (literalmente: "fijado en las uñas"), como a veces en Homero, *Odisea*, III, 462; XIV, 430 (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 87). Pero nos parece, además, que aquí el ἀμφί retenga aún el *originario valor adverbial (liter: "por los dos lados")*, por lo cual preferimos traducir: "por las uñas pasado".

206 πρὸς . . . ἔειπε: tmesis. El verbo se construye con doble acusativo.

207 λέληκας: perfecto con valor de presente.

νύ: con valor enfático y aseverativo.

208 εἶς: presente con valor de futuro. Cf. *supra* el v. 199 (ἴτον).

ἀν . . . ἄγω: la partícula que indica la eventualidad de la acción acentúa en nuestro caso la arbitrariedad del gaviláN.

ἐγώ περ: la partícula περ refuerza el pronombre personal. Es la afirmación prepotente del *yo*.

καὶ . . . ἐοῦσαν: oración concesiva de participio (cf., *supra*, v. 202).

ἀοιδόν: el sustantivo tiene aquí un valor intenso que reproducimos con la traducción: "buen cantor".

209 αἴ κ'[ε]: forma épica por εἰ κεν o εἰ ἄν.

210 ἀντιφερίζειν: intensivo de ἀντιφέρω. Equivale a "oponerse con la la fuerza".

213 σὺ δ'[ε]: la partícula nos parece marcar una oposición entre el

hermano del poeta (y los reyes-jueces, detrás de él) y el gavilán de la fábula que precede, cuya conducta está toda llena de *hybris*. Diversamente interpreta Humbert (*Syntaxe grecque*, pp. 398-9), que considera el δε como un δή "débil", una especie de ἄγε δή menos intenso, y traduce con *voyons*. Para la posición del δέ, cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 189.

215 φερέμεν: épico por φέρειν. Para la desinencia -μεν de infinitivo, de origen eólico, *vid. infra*, las notas a los vv. 354 y 377.

216 ἄτηισιν: ἄτη significa para los griegos la ceguera enviada por los dioses a los hombres culpables de excesivo orgullo, o bien —como aquí y en el verso 231— la ruina hacia la cual los conduce aquella ceguera. El vocablo tiene en Homero, en general, la primera acepción, y sólo en dos lugares la segunda (*Odisea*, XII, 372; *Ilíada*, XXIV, 480).

217 ὑπὲρ . . . ἴσχει: tmesis.

218 ἔγνω: es un aoristo gnómico o bien de experiencia, según la definición de Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 342. Sin embargo, si tomamos en cuenta las razones presentada por Humbert (*Syntaxe grecque*, p. 145) para distinguir los dos tipos de aoristo, debemos decidirnos en este caso por un aoristo gnómico. Humbert escribe: "Yo creo que sea necesario . . . distinguir bien el aoristo gnómico del *aoristo de experiencia*. El segundo es realmente un *pasado*: él constata que *a menudo, siempre* se ha visto (o que *no se ha visto nunca*) producirse un fenómeno; el aoristo viene *siempre modificado por un adverbio*, que le da el valor generalizador de *verdad de experiencia*. Al contrario, el aoristo 'gnómico' *se basta por sí solo* para expresar una verdad reconocida."

δέ τε: escribe Chantraine al respecto: "la partícula τε se encuentra por lo demás en combinación con otras partículas. Ella subraya lo que se ha enunciado y parece agregarle una noción del tipo de 'como sucede, como se sabe'. Numerosos son los ejemplos de μέν τε, y sobre todo de δέ τε que es más frecuente que μέν τε. Las dos combinaciones se observan más a menudo en la *Ilíada* que en la *Odisea*. Por lo común, ellas expresan una idea de generalidad o de repetición" (*Gr. homérique*, II, p. 341). Cf. también la explicación que ofrece Denniston, *Gr. Particles*, p. 528; para otros ejemplos hesiódicos, cf. *Erga* 233, 311, 456.

222 ἤθεα: impropiamente traducido por Mazon y Evelyn-White como "moradas".

223 El verso fue considerado fuera de lugar por Mazon (*Commentaire*,

p. 81) o bien intercalado posteriormente para explicar el relativo con que empieza el verso siguiente. Está formado por dos fórmulas épicas divididas por la cesura pentemímeres; para la primera, cf. el v. 255; para la segunda, el v. 103.

224 ἐξελάσωσι . . . ἔνειμαν: se hace oportuna aquí una cita de Chantraine: "Por oposición al subjuntivo y al optativo, el indicativo se define por la ausencia de modalidad, de subjetividad" (*Gr. homérique*, II, p. 206). Esto es, los hombres expulsaron la justicia (ἐξελάσωσι, un subjuntivo que corresponde a la opinión del poeta) y la repartieron injustamente, como todos pueden comprobar (ἔνειμαν, en indicativo porque no se trata solamente de una idea subjetiva de Hesíodo).

μιν = αὐτήν. Es complemento directo de los dos verbos anteriores.

225 οἳ δὲ: sería más lógico tener aquí un μὲν que se contrapusiera a οἷς δ'[ε] del v. 238 (la ciudad injusta), pero, como hace justamente notar Hays en su comentario (*Notes*, cit., p. 110), el δὲ sirve para relacionar la figura de los reyes justos con la de los reyes injustos que preceden (v. 224).

226 δικαίου: se trata evidentemente de un concepto abstracto, pues no concuerda en cuanto al número con las ἰθείας δίκας. Nótese la ausencia del artículo determinativo (τοῦ) que substantivaría nuestro adjetivo. Al respecto, nos parece útil e interesante reproducir algunas observaciones de B. Snell: "También en Hesíodo [como en Homero] falta aún el artículo que será usado más tarde para denotar el concepto científico. Allí en donde nosotros decimos 'lo' justo, él dice δίκαιον, "justo", sin el artículo . . . , o bien, con el artículo en plural, τὰ δίκαια, 'la serie de los justos individuales' (217: ἐς τὰ δίκαια; 280: τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι). En la poesía sucesiva el artículo general se afirma poco a poco. La tragedia, sin embargo, lo conoce ya desde sus inicios delante del adjetivo substantivado en particular delante del adjetivo que designa un valor; pero Esquilo aún no lo usa con los abstractos" (*La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 315).

El genitivo está regido por las preposiciones παρά y ἐκ que componen el verbo παρεκβαίνουσι.

229 ἀργαλέον πόλεμον: fórmula épica que precede a la cesura pentemímeres, con variantes de caso (cf. *Ilíada*, XIV, 87).

τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς: la expresión vuelve a aparecer en el v. 239. Εὐρύοπα Ζεύς es una fórmula épica que se encuentra frecuen-

temente al final del verso. Para la desinencia α de εὐρύοπα, cf. *supra*, la nota al v. 53.

230 ἰθυδίκῃσι: adjetivo compuesto de creación típicamente hesiódica (cf. el compuesto χειροδίκαι del v. 189). En griego volverá a aparecer sólo en la *Antología Planudea*, IV, 35.

231 δὲ: fuertemente adversativo.

234 καταβεβρίθασι: perfecto con valor de presente; es un perfecto resultativo que señala un estado.

237 καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα: fórmula épica que sigue a la cesura tritemímeres. Cf. *supra*, el v. 117 (con variante de tiempo) y la nota al v. 173.

238 καὶ σχέτλια ἔργα: análoga terminación formularia del hexámetro en los vv. 124 y 254.

239 τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς: cf. *supra*, v. 229.

240 ἀπηύρα: es un aoristo de experiencia, por las características consignadas en la nota al v. 218 (ἔγνω). Análogamente, ya que se encuentran en el mismo contexto, son aoristos de experiencia los sucesivos ἐπήγαγε (v. 242) y ἀπώλεσεν (v. 246).

241 ὅστις ἀλιτραίνῃ: es corrección de Göttling, adoptada por Rzach, Mazon y Solmsen en sus ediciones, a la lectura unánime de los manuscritos: ἀλιτραίνει. Éste, más que un presente, sería eventualmente un subjuntivo, con vocal breve como el siguiente μηχανάαται, justificado por el valor consecutivo del pronombre ("*quien* [es] *tal que* se hace culpable"). El orador Esquines, quien cita en orden progresivo los vv. 240-3 y 246-7 (II, 158; III, 135), presenta la *lectio* ὅς κεν ἀλιτραίνῃ que es adoptada por Evelyn-White. Ἀλιτραίνω es forma épica de ἀλιταίνω, usada por razones métricas ya que la ι se alarga por posición.

μηχανάαται: corresponde al subjuntivo μηχανάηται. Según Rzach, la forma μηχανάαται deriva por asimilación de μηχανάεται, un subjuntivo con vocal breve como ἠβώοι en el v. 698 (cf. "Der Dialekt des Hesiods", p. 447).

243 λιμὸν . . . λοιμόν: nótese la paronomasia. La misma asociación se encuentra también en numerosas respuestas oraculares.

ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί: probable fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, V, 643.

244-5 Estos dos versos han sido encerrados en corchetes por Solmsen (1970), como posiblemente espurios, ya que no aparecen citados en Esqui-

nes (III, 135). Sin embargo, esta medida es francamente inoportuna por dos razones: *1*) Esquines, quien cita de memoria el pasaje, como él mismo dice, está interesado en señalar aquellos males que, en conjunto, sufre la población ateniense por culpa de la política de Demóstenes (es decir, hambre, muertes, destrucción de ejércitos, de flota y de muros) y las expresiones contenidas en los vv. 244 y 245 (ἄλλοτε δ' αὖτε, "además, otras veces", que introduce la idea de un tiempo diferente del anterior) no hacen al caso, para él; *2*) la expresión οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν contrasta muy oportunamente con el v. 235, que presenta uno de los bienes consiguientes de una buena administración, y el segundo hemistiquio del mismo verso 244 (μινύθουσι δὲ οἶκοι; cf. *infra*, v. 325) corresponde del todo a la experiencia de Hesíodo y es un motivo constante de preocupación para el poeta (recuérdese su posición frente a los problemas demográficos y a la disolución del *genos*).

244 μινύθουσι δὲ οἶκοι: fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres (cf. *Ilíada*, XVII, 738; *Erga*, 325).

245 Ζηνὸς φραδμοσύνῃσιν Ὀλυμπίου: expresión formularia que se encuentra con numerosas variantes y que precede, cuando es integral, a la cesura heptemímeres (como aquí y en la *Teogonía*, 884), o bien a la cesura femenina (cf. *Teogonía*, 626 y 891).

247 ἀποτείνυται: en algunas ediciones (Sinclair, Evelyn-White) encontramos la enmendación propuesta por Peppmüller: ἀποαίνυται ("quita"), que ofrece tal vez un mejor sentido pero que no es necesaria.

248 βασιλῆες: es corrección de Rzach a βασιλεῖς de E y H, efectuada sobre la base de βασιλῆες del v. 263 y de ἱστοβοῆες (v. 435).

250 σκολιῇσι δίκῃσιν: para la expresión en fin de verso, cf., *supra*, v. 219.

251 θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες: fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. *Ilíada*, XVI, 388). Θεῶν es un genitivo subjetivo.

253 φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων: posible expresión formularia después de la cesura pentemímeres (cf. *supra*, v. 123)

254-5 Estos versos aparecen también más arriba (vv. 124-5), donde han sido interpolados probablemente de aquí.

255 ἠέρα: acusativo de relación. αἶαν = γαῖαν.

256 δέ τε: la idea de adición contenida en la partícula δέ está reforzada por el τε, como en la *Teogonía*, 688. El sentido de todo el pasaje 252-7, por tanto, es el siguiente: no sólo existen 30,000 demonios, sino que está también Dike...

Δίκη, Διὸς: nótese la paronomasia, que algunos autores han interpretado como el resultado de una precisa voluntad etimológica del poeta (cf. en *Hésiode et son influence*, cit., p. 53; y K. Deichgräber, *vid.* bibliografía).

257 θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσι: fórmula épica que sigue a la cesura femenina y que encontramos también *supra*, v. 139 y en la *Teogonía*, 101 (con variante de caso).

261-2 Estos dos versos fueron injustamente rechazados por Lehrs (quien fue seguido por Flach y Rzach), tal vez porque se suponía que el castigo divino debía recaer directa y únicamente sobre el ofensor de la justicia (τίς . . . ἀποτείσῃ de los vv. 258 y 260). Por el contrario, es bien evidente que Hesíodo pensaba, como también Homero, que los reyes eran responsables por sus súbditos y que las culpas de los primeros eran castigadas también en la persona de los segundos, del mismo modo que la buena conducta de los reyes aportaba el bienestar para el pueblo (cf. *supra*, vv. 225-9).

261 δῆμος: la expresión hesiódica es genérica como en Homero, para el cual δῆμος tenía un significado fluctuante entre lo "político" (equivalente de *polis*) y lo "social" (representando a la masa de los κακοί contrapuesta a la minoría de los ricos y nobles (ἀγαθοί). Los reyes son responsables para con el pueblo así como los pastores para con sus rebaños, y éstos (y el pueblo) pagan por los errores cometidos por aquéllos.

261-2 οἳ . . . παρκλίνωσι: oración relativa con valor consecutivo.

262 σκολιῶς: literalmente, "de manera torcida".

263 φυλασσόμενοι: es medio de interés. Es decir, "guardando para vosotros, en vuestro interés".

μύθους: algunos manuscritos (CD) traen δίκας, que, sin embargo, presenta dificultades métricas (δῖκας), al contrario de μῦθους. Μῦθους aquí es el equivalente de θέμιστας ("decisiones de los jueces", "sentencias") (cf. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 34 n. 3), como evidencia la comparación con *Erga*, 9. Un punto de apoyo para formular esta equivalencia lo encontramos en la *Odisea*, I, 358, en donde μῦθος significa la aserción de una voluntad que corresponde a la palabra pronunciada.

264 δωροφάγοι: en posición de relieve al principio del verso.

πάγχυ: adverbio formado por πᾶν + *ghi* indoeuropeo, que tiene un valor intensivo.

ἐπὶ . . . λάθεσθε: tmesis. El verbo rige al genitivo que precede. No nos parece que ἐπί debe unirse a πάγχυ, como sugiere Schwyzer (*Gr. Grammatik*, II, p. 427) y como es el caso, al contrario, de Homero (*Il.*, X, 99).

265 οἳ γ'[ε] αὐτῷ: es una buena corrección de Rzach, aceptada por Mazon, Evelyn-White y Colonna, a la *lectio* οἳ τ' αὐτῷ de los manuscritos, que es evidentemente incorrecta. Wilamowitz y Solmsen simplifican la expresión eliminando la partícula y reproduciendo la fórmula épico-homérica οἳ αὐτῷ (= αὐτῷ).

266 δὲ: aquí, evidentemente, la partícula corresponde a un γὰρ explicativo, como, por ejemplo, en los vv. 297 y 697 y en la *Teogonía*, 732. Para mayores datos véase *infra*, la nota al v. 297. Debemos señalar, sin embargo, que en nuestro caso la explicación es más bien una tautología.

τῷ βουλεύσαντι: el participio aoristo expresa aquí una anterioridad con respecto al tiempo de la principal: la mala intención se vuelve, ahora y siempre, un gran daño para aquel que la ha tenido (antes).

267-73 Estos versos fueron condenados por Plutarco, según el testimonio de Proclo. Como se ve, tenemos un buen ejemplo de la incomprensión de la personalidad de Hesíodo por parte de su antiguo comentarista.

Nótese la frecuencia de partículas aseverativas y enfáticas en todo el pasaje: νυ (268), δὴ καὶ (269), δὴ (270), γε (272), γ'[ε] (273).

268 νυ: con un valor enfático que puede equivaler a nuestras expresiones: "no te olvides", "nota bien", "por cierto". Otros ejemplos de νυ recurren en los vv. 275, 424, 513, 684, 756 y 764. En general, no lo hemos traducido cuando la frase tenía de por sí suficiente fuerza afirmativa, pero lo tradujimos cuando estaba acompañado por otra partícula de refuerzo; cf. aquí: νυ . . δή (por cierto) y en el v. 424: νύ . . . τοι (de veras).

αἴ κ'[ε] ἐθέλῃσ'[ι]: la misma expresión formularia recurría, con variante de persona pero siempre después del primer pie del hexámetro, en el v. 209. Αἴ κ'[ε] es una forma épica de εἰ ἄν.

ἐπιδέρκεται: este verbo señala un modo específico de mirar y significa "ver con una mirada particular, no común". Cf. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 21.

269 δὴ: con valor enfático: "por cierto".

ἐντὸς ἐέργει: igual terminación del verso en la *Ilíada*, II, 845.

270 δὴ: enfático.

271 κακὸν: sc. ἐστί. Es el predicado de la oración infinitiva que sigue en acusativo.

272 ἔμμεναι = εἶναι.

εἰ . . . ἔξει: el indicativo futuro, en esta oración condicional, sirve para presentar la hipótesis como realizada en el porvenir (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 284).

273 ἔολπα: con valor de presente.

τελεῖν: infinitivo futuro con valor causativo; de ahí nuestra traducción: "deja que se cumpla".

274 El verso está formado por dos hemistiquios que ya encontramos, en el poema, divididos por la cesura femenina. Para el primero, cf. v. 27; para el segundo, con una pequeña variante, cf. v. 107.

275 νυ: cf. *supra*, la nota al v. 268.

δίκης . . . βίης: en genitivo por el régimen de los verbos ἐπακούω y ἐπιλανθάνω que indican, respectivamente, una percepción externa e interna.

πάμπαν: adverbio reforzado por la duplicación del tema παν.

276 τόνδε: no se refiere a la exhortación de Hesíodo al hermano, contenida en el verso anterior, como señala de manera muy clara el adjetivo τόνδε que es diverso de τοῦτον, sino más bien a lo que el poeta dirá en el v. 279.

νόμον: cf. la nota correspondiente al texto español ("ley").

278 ἔσθειν: infinitivo con valor de imperativo, como se encuentra a menudo en las leyes. Este infinitivo, sin embargo, no tiene un correspondiente en el verso que sigue, ya que Hesíodo introduce una *variatio* sintáctica (ἔδωκε).

279 δ'[ε]: es una correlativa-adversativa del μὲν del v. 277.

πολλὸν: forma épico-jónica por πολύ. Es un neutro adverbial que refuerza al superlativo.

280 ἀγορεῦσαι: equivale a τὸ ἐν τῇ ἀγορᾷ λέγειν (hablar en el ágora), como señala R. Hirzel quien se inclina a traducir τὰ δίκαια por "deliberaciones judiciales" (v. *Themis, Dike und Verwandtes*, cit., p. 179 n. 1).

281 τῷ μέν: es correlativo del siguiente ὃς δέ (v. 282).

εὐρύοπα Ζεύς: asociación formularia de nombre y epíteto, que recurre generalmente en fin de verso (cf. *supra*, v. 229).

282 δέ: adversativo.

ὃς: introduce la prótasis de una oración condicional.

ἐκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας: variación de una probable fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. *Teogonía*, 232).

283 ψεύσεται: es un subjuntivo con vocal breve, de flexión atemática. En la poesía épica los ejemplos de estos subjuntivos son numerosos y perduran en el tiempo debido a su funcionalidad métrica (ofrecen por lo demás una buena estructura dactílica). En particular, son muy frecuentes las formas de subjuntivo de aoristo sigmático, como en nuestro caso (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 454-6).

ἓν δὲ: literalmente: "y en [eso]". Tradujimos: "así".

ἀασθῇ: "sea cegado [por los dioses]", y por tanto "peque". Cf. la nota al v. 216 (ἄτησιν).

284 δέ τ'[ε]: subraya la apódosis de la oración condicional. Cf. *Teogonía*, 609 y 784 (con la nota correspondiente).

285 δ'[ε]: adversativo.

286 ἐσθλὰ νοέων: la expresión es, en cierto sentido, ambigua y puede ser interpretada de dos modos: *1*) (Mazon, Mair, Hays) como equivalente de εὐφρονέων ("benévolo", "bien dispuesto", "que quiere el bien" de Perses), según aparece en Teognis y Sófocles, por ejemplo.

2) "que entiende" "que conoce el bien" (es nuestra traducción), según puede desprenderse de la comparación con expresiones análogas que se presentan en Homero. Para Homero, en efecto, νοεῖν significa "tener una representación clara de algo" (cf. B. Snell, *La cultura greca*, cit., p. 35). Ahora bien, en la *Odisea* (VII, 73-4) Homero dice de Areta, la esposa de Alcínoo, que no le falta buen entendimiento (νόου ἐσθλοῦ) y que soluciona los pleitos entre los hombres hacia los cuales siente benevolencia (εὖ φρονέῃσι). La asociación no podría ser más clara: en virtud del hecho de que ella es capaz de entender claramente (el bien y el mal), puede solucionar las contiendas como lo hacen los jueces. En forma análoga Hesíodo, en cuanto que entiende claramente lo que es bueno (ἐσθλά), puede aconsejar al hermano sobre el camino a seguir.

Esta segunda interpretación nos parece, sin duda, más apropiada

para un hombre como Hesíodo, que, reiteradamente, se afirma en sus obras como el que sabe, y puede por tanto aconsejar a los demás.

287 τοι: "... en un proverbio o una reflexión de carácter general, [es] mucho más común en la poesía seria que en la comedia o la prosa. Τοι en este caso es usado para indicar la aplicabilidad de una verdad universal al tema específico que se está tratando: él impone la verdad general a la conciencia del individuo al cual se está hablando: 'no te olvides, por favor'. Muy a menudo [se encuentra] en escritos gnómicos" (Denniston, *Gr. Particles,* pp. 542-3).

Cf. otros ejemplos en los *Erga,* vv. 302, 713, 719, 730.

μέν τοι: es *lectio difficilhor,* pero la expresión es típicamente hesiódica (cf. la nota anterior); la *lectio facilior* es μὲν γάρ.

κακότητα: escribe Mazon en su *Commentaire,* p. 86: "κακότης es la condición del ἀνὴρ κακός: a la vez miseria y desprecio público".

ἱλαδὸν: aquí, el adverbio homérico "en tropel" (*Ilíada,* II, 93) es usado metafóricamente.

288 δ'[ε]: correlativo de μέν, con simple valor conectivo.

289 δ'[ε]: con un fuerte valor adversativo. Su correlativo es el μέν del v. 287.

ἀρετῆς (*éxito*): este vocablo se ha traducido frecuentemente como "virtud", pero erróneamente. Aquí y en el v. 313 se relaciona con ὄλβος y κῦδος, y no tiene un significado exclusivamente moral. Fue justamente definido como "la excelencia del amo de casa y campesino; su esfera es el οἶκος y la οἰκονομία" (cf. F. Solmsen, "Hesiodic Motifs in Plato", en *Hésiode et son influence,* cit., p. 176; W. Jäger, *Paideia,* cit., p. 78).

290-1 δὲ καὶ ... καὶ: un eficaz polisíndeton.

291 ἵκηται (sc. τις): es la *lectio* de los manuscritos. Platón, Jenofonte y otros tienen ἵκηαι (2a. pers. singular), que leen también Wilamowitz, Mazon y Sinclair, en sus ediciones.

ἐπὴν: forma contracta que corresponde a ἐπεὶ ἂν+ subjuntivo. Frecuente en Homero, parece que haya podido sustituirse a ἐπεὶ cuando el sentido de la frase era general o indefinido. De cualquier modo, su presencia en la épica pone serios problemas críticos (cf., al respecto, Chantraine, *Gr. homérique,* II, pp. 258-9 y 348-9).

292 περ ἐοῦσα: con valor concesivo (cf. *supra,* los vv. 154, 202, 208).

293 πανάριστος: es un neologismo hesiódico que volverá a aparecer

sólo en la literatura griega de la época romana (cf. Liddell-Scott, s. v.), y que testimonia de la intensidad de los juicios morales de nuestro poeta.

αὐτὸς: es la *lectio* de algunos papiros (II 5 y II 33 después de corrección) y de algunos autores antiguos quienes citan el pasaje. Se contrapone a la lectura αὐτῷ - αὐτῷ de los códices y del papiro II 33 antes de la corrección, que es adoptada por Wilamowitz y Solmsen en sus ediciones. El αὐτὸς del v. 296 se encuentra en el códice D (y en el códice K de Rzach), en dos papiros (II 11 y II 33) y en las citas de numerosos autores (Aristóteles, Arístides, etcétera), mientras que, en los demás códices, se lee αὐτῷ-αὐτῷ. No obstante la abundante tradición que sostiene al dativo ("para sí" o "en sí"), preferimos con Rzach, Mazon, Sinclair y Evelyn-White, el nominativo concordado con el sujeto que, también en la sintaxis homérica, constituye la forma común para decir: "de por sí", "de suyo" (cf. Chantraine, *Gr. homérique,* II, p. 156).

νοήσῃ: al lado de esta lectura aparece también νοήσει, un subjuntivo con la vocal breve que es adoptado por Solmsen en su edición.

294 Este verso está consignado en todos los códices y papiros, pero falta en las citas que los autores antiguos hicieron de todo este pasaje; por esta razón Wilamowitz y Solmsen lo consideran espurio. A nuestro parecer, por el contrario, el verso es de Hesíodo ya que su contenido vuelve implícitamente en otros pasajes de los *Erga.* Si queremos aplicar el contenido del verso al tema del trabajo, tendríamos el siguiente significado que nos parece muy de Hesíodo: el trabajo es duro, pero, si lo piensas bien, su resultado después hará feliz al hombre que, trabajando, logrará el bienestar.

ἧσιν: la forma épica común es ἕησι, (*Ilíada,* II, 366 *et passim*) o ἔησιν (*Odisea,* XV, 422), pero ἧσιν se encuentra también en pasajes homéricos considerados recientes (cf. *Ilíada,* XIX, 202 y *Odisea,* VIII, 163). Chantraine escribe al respecto: "No es seguro que sean unas formas contractas, puede tratarse de un antiguo *s-ē/ō, etcétera. [...] con la pérdida de la aspiración después de la caída del 's'" (*Gr. homérique,* I, p. 287).

297 δ' αὖτ'[ε]: el δέ es usado aquí con valor de γάρ. "Δέ viene usado frecuentemente cuando el contexto admite, o hasta parece exigir, γάρ [...] En esos casos el autor se contenta simplemente con agregar una

idea a otra, sin subrayar la conexión lógica entre las dos ideas que se deja sobrentendida" (Denniston, *Gr. Particles,* p. 169).

302 ἀεργῷ: literalmente, "que no trabaja", "sin trabajo".

σύμφορος: (*sc.* ἐστί): "es compañera". Aparece también en la *Teogonía,* 593, en un pasaje análogo a éste.

304 κοθούροις: κόθουρος equivale a ἄκεντρος (según Hesiquio) y aparece sólo aquí.

ὀργήν: acusativo de relación. En Homero, ὀργή no tiene nunca el significado de "índole".

306 κοσμεῖν: infinitivo epexegético. La traducción literal de la frase sería: "pero a ti, sean queridos los trabajos para ordenarlos convenientes".

307 τοι = σοι. Dativo ético.

308 El verso es elíptico. Sc. γίγνονται.

309-10 El verso 310, que está presente en algunos códices (CEH) y falta en los papiros que contienen el pasaje (Π5, Π11, Π33), fue introducido tal vez en un segundo momento, y por ello lo encerramos en corchetes. Su inserción en el texto produjo la corrección de los plurales ἐργαζόμενοι y φίλτεροι del verso anterior (309), que aparecen escritos al margen por una segunda mano en el códice C, en los singulares correspondientes ἐργαζόμενος y φίλτερος, que están consignados en los códices y también en dos textos papiráceos (Π 11 y Π 33).

Seguimos aquí la lectura de Solmsen (1970), reconociendo, sin embargo, su dificultad.

312 ἐργάζῃ: la voz media tiene el valor de: "si trabajas para ti".

313 πλουτεῦντα: en posición enfática al principio del verso, y con valor causal.

πλούτῳ: nótese la aliteración y anáfora con el precedente πλουτεῦντα.

ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ: es variante de la fórmula épica τιμὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ, que sigue a la cesura pentemímeres (cf. *Ilíada,* XVII, 251: referido a los caudillos aqueos). Sobre el valor y el significado de ἀρετή, cf. la nota al v. 289 y P. Mazon, *Commentaire,* p. 87.

314 δαίμονι: es dativo de relación.

ἔῃσθα: el imperfecto tiene aquí un valor de presente, denotando una realidad pasada que perdura en el presente.

ἄμεινον: *sc.* ἐστί.

315 Podemos considerar con Mazon (*Commentaire,* p. 89) que la oración introducida por εἴ κεν constituye una aposición libre del anterior τὸ ἐργάζεσθαι.

ἀεσίφρονα θυμὸν: es una fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres (cf., por ejemplo, *Odisea*, XXI, 302). Volveremos a encontrarla, en el mismo caso, en los vv. 335 y 646.

317-8 Estos dos versos fueron condenados por Plutarco como interpolaciones de Homero (317: cf. *Odisea*, XVII, 347; 318: cf. *Ilíada*, XXIV, 44-5); pero, en realidad, ellos constituyen formas proverbiales más antiguas aún que Homero y Hesíodo mismos, y estos últimos pudieron recibirlas independientemente uno de otro. La posición de Mazon, quien en su edición de Hesíodo encierra en corchetes el v. 318, considerándolo tomado de Homero, es tan incierta que el mismo autor, en su edición de la *Ilíada* (Les Belles Lettres, 1963[5]), ¡condena el mismo verso considerándolo tomado de Hesíodo!

317 κεχρημένον: con significado de presente y en sentido absoluto, es usado como adjetivo.

318 ᾗ τ'[ε]: el uso de la partícula τε asociada con el artículo = pronombre relativo y con un tiempo presente (o aoristo gnómico) denota casi siempre una acción habitual y típica (cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 521). Aparece también en los vv. 20, 36, 92, 224, 322, etcétera.

319 τοι: cf. la nota al v. 287 (τοι).

320 ἁρπακτά: el adjetivo verbal posee aquí un significado de necesidad, *como sería propio de ἁρπακτέα.*

χρήματα: se refiere naturalmente a una riqueza de bienes en especie y no a una riqueza monetaria.

θεόσδοτα: es un adjetivo acuñado por Hesíodo. Nos esperaríamos aquí θεόδοτα; sin embargo, éste no es posible por razones métricas. El adjetivo ha sido modelado sin duda sobre el nombre propio Διόσδοτος que los griegos sentían como un verdadero nombre compuesto (cf. A. Meillet, J. Vendryes, *Traité de Grammaire comparée des langues classiques*, Paris, 1966[4], p. 423).

322 ληίσσεται: depende, como también el subjuntivo ἕληται del verso anterior, de εἰ (v. 321), indicando la eventualidad de la hipótesis. La apódosis de esta oración condicional se encuentra en el v. 325.

323 εὖτ' ἂν . . . ἐξαπατήσῃ: temporal iterativa.

325 ῥεῖα: cf. la nota al v. 4.

μαυροῦσι: la apódosis del periodo hipotético mixto está en indicativo para designar la ineluctabilidad de la punición divina (que para Hesíodo es un hecho cierto e incontestable).

μινύθουσι δὲ οἶκον: fórmula épica, con ligera variante, que sigue a la cesura heptemímeres. Cf. *supra*, v. 244, e *Ilíada*, XVII, 738.

327 ἶσον δ'[ε] ὅς θ': expresión equivalente a ἶσον εἴ τις. Cf. *Odisea*, XV, 72.

ἔρξει: parece ser la *lectio* de los manuscritos (cf. la edición de Solmsen, 1970), contra ἔρξῃ que presentan algunos papiros (Π 11, 19, 33) y que adoptan en sus ediciones Mazon y Evelyn-White. Ἔρξει es un subjuntivo con vocal breve y se construye con doble acusativo. Sobre los subjuntivos con vocal breve, cf. la nota al v. 283.

328 ἀνὰ . . . βαίνῃ: no es necesario considerarlo una tmesis. La preposición conserva aquí su propio valor independiente.

329 El verso ha sido considerado espurio por algunos autores (cf. Solmsen, ed. cit.).

παρακαίρια ῥέζων: con valor parentético. Παρακαίριος aparece sólo en este pasaje de Hesíodo.

330 τευ = τινός.

ἀφραδίῃς: cf. v. 134.

ἀλιταίνητ'[αι]: es una corrección muy oportuna de Rzach a la *lectio* ἀλιταίνεται que aparece en todos los manuscritos y que no puede ser por ningún concepto un subjuntivo con vocal breve (cf. las notas a la *Teogonía*, 81 y 101). El verbo corresponde a ἀλιτραίνω del v. 241 (allí con ρ por razones métricas).

331 κακῷ ἐπὶ γήραος οὐδῷ: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. *Ilíada*, XXIV, 487, referido a Príamo).

332 χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura tritemímeres. Cf. *supra*, v. 186, e *Ilíada*, XXIII, 489.

333 ἦ τοι: fuertemente enfático.

334 ἐπέθηκεν: aoristo gnómico.

335 ἀεσίφρονα θυμόν: es una fórmula épica. Cf. la nota al v. 315.

336 ἔρδειν: infinitivo exhortativo que equivale a un imperativo. Cf. también καίειν del verso siguiente e ἱλάσκεσθαι del v. 338.

337 ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία καίειν: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, XV, 373.

ἐπὶ: es usado adverbialmente. Cf. *supra*, la nota al v. 194.

339 ἦμὲν . . . καὶ: correlativas frecuentemente usadas en poesía. Equivalen a καὶ . . . καί.

340 ἴλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχωσιν: variante de una probable fórmula épica. Cf. *Himno a Deméter*, 204.

341 ὄφρ'[α]: conjunción final, subordinada a la oración final del verso anterior.

342 καλεῖν . . . ἐᾶσαι: infinitivos equivalentes a imperativos, como los infinitivos siguientes. Nótese el uso de tiempos diferentes: "invita a comer, (cuantas veces tú quieras)" (infinitivo presente) y "deja (de una vez por todas)" (infinitivo aoristo).

τὸν δ' ἐχθρὸν: *sc.* ἐστίν. Ἐχθρόν es predicativo y tiene un valor activo; por eso, y porque la expresión tiene una estructura análoga a la que precede en el verso, tradujimos por "a quien [te] odia".

343 ὅστις . . . ἐγγύθι ναίει: variante de un fórmula que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. v. 700 y, para los dos pies finales, el v. 288.

344 ἄλλο: este pronombre, en griego, tiene una acepción negativa y significa "otra cosa que lo justo", "otra cosa que lo correcto", y por tanto "equivocado", "malo", correspondiendo a un uso que se encuentra también en Homero (*Odisea*, XVII, 139) y equivaliendo a ἕτερον en el sentido de κακόν.

τοι = σοι.

καὶ: con valor adverbial e intensivo.

ἐγχώριον: es la lectura de todos los manuscritos, contra ἐγκώμιον, de significado análogo pero de uso más raro, que aparece en un papiro antiguo (II19) y en Proclo, y que viene adoptado, en sus ediciones, por Wilamowitz y Solmsen (tal vez, con justa razón, exactamente por ser un vocablo raro).

El adjetivo aparece aquí por primera vez y será usado frecuentemente en la literatura posterior.

χρῆμ'[α] ἄλλο: χρῆμα no aparece nunca en Homero, en singular y con el significado de "cosa", "asunto". Se encuentra, por el contrario, en el *Himno a Hermes*, 332 y, en Hesíodo, aquí y en el v. 402. Las expresiones del tipo τί χρῆμα; = τί; se encuentran frecuentemente en la poesía trágica y es posible que pertenezcan al habla común (cf. Platón, *Gorgias*, 485b, etcétera). Sin embargo, ἄλλο χρῆμα es algo no usual, y más común, por el contrario, χρῆμα νέον τι.

345 ἔκιον, ζώσαντο: imperfecto y aoristo con valor gnómico.

πηοί: se estima que este vocablo designe a los parientes por afinidad (cf. Liddell-Scott, s.v.; Hays, *op. cit.*, p. 133), como aparece claramente

en un pasaje homérico en donde πηός está asociado con las figuras del yerno y del suegro (*Odisea,* VIII, 581), y tal vez también en la *Ilíada,* III, 163, donde se alude a los deudos de Helena. Sin embargo, en otros pasajes de la *Odisea* (X, 441; XXIII, 120), así como en el presente verso de los *Erga,* el término está empleado en el sentido general de "parientes".

La raíz del vocablo es seguramente indoeuropea (*pa) y se relaciona con los numerosos vocablos de parentesco afines a πατήρ, παῖς, πόσις, etcétera (cf. la forma dórica de πηοί, que es παοί).

347 ἔμμορε: perfecto con valor de estado resultativo. En unión con τιμῆς (que aquí equivale a "objeto de valor"; cf. Mazon, *Commentaire,* p. 94), aparece también en la *Teogonía,* v. 414.

ἐσθλοῦ: la posición del adjetivo indica claramente su valor predicativo. Cf. nuestra traducción "que es bueno".

349 La acción de reciprocidad está muy bien señalada por la correlación μὲν . . . δέ.

μετρεῖσθαι: es medio de interés: "mide bien en tu interés".

350 αἴ κε δύνηαι = εἰ ἂν δύνησαι.

351 χρηίζων: con valor condicional.

353 τῷ προσιόντι προσεῖναι : liter., "al que se acerca, tú asiste". Nuestra traducción "tú acércate" quiso acercarse a la paronomasia del griego, sin aceptar empero la equivalencia προσεῖναι=προσιέναι propuesta por los escoliastas.

354 δόμεν . . . μὴ δόμεν: δόμεν equivale a δοῦναι (sc. αὐτῷ). La desinencia -μεν de infinitivo es una herencia eólica en los poemas épicos (junto con -μεναι, que es más usada), la cual se emplea en condiciones rítmicas bien definidas y en ciertos lugares del verso (para mayores detalles, véase Chantraine, *Gr. homérique,* I, pp. 485 y 489 ss).

ὅς κεν μὴ δῷ: oración relativa con valor de eventualidad que se expresa negativamente a través de μή y no de οὐ (cf. Humbert, *Syntaxe grecque,* p. 356).

355 ἔδωκεν: aoristo gnómico.

δώτῃ: se trata de un neologismo muy probablemente hesiódico, que no volverá a aparecer en la literatura griega y que se formó por analogía con δωτήρ. Este último se encuentra en la poesía épica, con gradación de la vocal temática ω/ο, en expresiones por lo demás formularias (cf. por ejemplo, *Teogonía,* 46, 111, 663 y *Odisea,* VIII, 325). Posible-

mente la presencia de un adjetivo de nueva formación se debe aquí a una comodidad métrica específicamente advertida por el poeta, o también a su existencia en una expresión proverbial anterior o contemporánea de Hesíodo.

ἀδώτῃ: adjetivo acuñado en función antitética de δώτῃ, que se encuentra solamente aquí, en Hesíodo. Nótese la correlación antitética de μέν . . . δ'[έ].

356 δώς: otro neologismo "hesiódico", que equivale a δόσις.

ἅρπαξ: equivale a ἁρπαγή y aparece sólo en Hesíodo.

357 ὃς μὲν: es correlativo de ὃς δέ (v. 359), con una función adversativa. La expresión equivale a εἴ τις de una oración condicional eventual [con subjuntivo; cf. δώῃ (v. 357) y ἕληται (359)]. Sólo así, en efecto, podemos explicarnos la presencia de ἀνήρ (357).

ὅ γε: el artículo, reforzado por la partícula γε, repite enfáticamente el sujeto anterior, contenido en el mismo verso. Lo hemos traducido por "éste", poniéndolo como sujeto de la apódosis cuyo verbo es χαίρει.

El artículo reforzado tiene un valor demostrativo que es común en la lengua arcaica y épica.

Para obviar la repetición del sujeto en el mismo verso, algunos editores han preferido la lectura ὅτε (conjunción temporal), que nos parece innecesaria. En nuestro caso, la proposición que contiene el elemento relativo precede a la oración con el mismo sujeto, pero con valor demostrativo, según un uso que se reconoce antiguo (cf. *Ilíada*, IV, 232-3: οὓς μὲν σπεύδοντας ἴδοι . . . τοὺς μάλα θαρσύνεσκε. Véase también Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 236).

καὶ: da un valor concesivo a la oración elíptica en que se encuentra.

358 ὃν κατὰ θυμόν: literalmente, "en su alma".

359 ἕληται: es medio de interés. Encontramos una expresión análoga en la *Ilíada* I, 137.

ἀναιδείῃφι: es un dativo con el sufijo poético -φι (para este último, véase la nota al verso 496 de la *Teogonía*: βίηφι).

πιθήσας: de πιθέω, forma épica de πείθω.

360 καί τε . . . ἐόν: participio con valor concesivo (cf. καί con el καί del verso 357).

τό γ'[ε]: encabeza una oración coordinada con la condicional relativa ὃς δέ κεν . . . , en forma parecida a lo que hemos apuntado en la nota al v. 357 (ὅ γε); sólo que, aquí, el sujeto de las dos oraciones es diferente.

361-2 εἰ . . . κεν . . . καταθεῖο / καὶ . . . ἔρδοις . . . κεν . . . γένοιτο: oración condicional que indica la posibilidad.

καὶ σμικρὸν . . . / καὶ τὸ: la conjunción tiene aquí, en los dos casos, un valor enfático. Σμικρόν, como en el verso anterior, es una forma poética de μικρόν creada por razones métricas (para alargar la sílaba que precede al adjetivo). En el caso de καὶ σμικρόν, esta sílaba es ya larga por naturaleza, mas la forma poética es aquí requerida por analogía con los otros dos casos.

363 ὃς δ'[ε] . . . , ὃ δ'[ε]: construcción simétrica, con repetición del mismo sujeto en el mismo verso, análoga a la del v. 357 (cf. la nota correspondiente).

αἴθοπα: es un epíteto épico que Homero refiere al vino o a un metal, pero nunca al hambre. Por esta razón Bergk lo corrigió en αἴθονα, que Mazon y Sinclair reproducen en sus ediciones y que es aceptado por el autor de la voz αἴθων en Liddell-Scott. Sin embargo, no sería la primera vez que Hesíodo usa con mucha libertad un epíteto tradicional. La forma αἴθοπα está presente en todos los manuscritos.

364 ἀνέρα = ἄνδρα; con grado medio de vocalización del tema *ανερ- y sin epéntesis de la -δ-.

365 οἴκοι: dativo locativo que corresponde al genitivo locativo latín *domi*.

βλαβερὸν: aparece aquí por primera vez.

τὸ θύρηφιν: substantivación de un dativo adverbial, con el sufijo épico -φι.

360 μὲν . . . δὲ: correlativas con valor adversativo.

παρεόντος: genitivo partitivo.

367 ἅ σε φράζεσθαι ἄνωγα: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. *Odisea*, XVI, 312). Ἄνωγα es un perfecto con valor de presente.

368-9 κορέσασθαι . . . φείδεσθαι: infinitivos exhortativos (cf. el v. 342 y otros). Nótese la diversidad de los tiempos: en el primer caso el aoristo puede sugerir la idea de: "sáciate de una vez"; en el segundo, el presente indicaría un: "mantente sobrio". El medio es evidentemente de interés ("en el interés tuyo").

ἀρχομένου . . . λήγοντος: participios presentes con idea de duración ("cuando está empezando y . . . está acabándose").

370-2 Estos versos no aparecen en la mayoría de los manuscritos ni en algunos papiros (Π 11 y Π 33). Allí donde se dan, por ejemplo en

el códice C, están escritos por una mano más reciente al margen, y por esta razón algunos editores los conservan entre corchetes (Wilamowitz, Solmsen). Sin embargo, parece que Aristóteles no ignorase el v. 370 y Plutarco defendió los tres versos contra las dudas de los editores antiguos.

371 καί: con valor adverbial: "incluso".

ἐπὶ . . . θέσθαι: tmesis. El infinitivo es exhortativo.

372 πίστιες ἄρ τοι: los códices recientes tienen πίστιες δ' ἄρ' que presenta dificultades métricas (cf. πίστῐες con el primer pie trocaico). Rzach, seguido por Mazon y Sinclair, corrige en ἄρ τοι, que satisface la métrica pero que no se entiende cómo haya podido ser cambiado en los códices. Bentley, seguido por Mazon (1914) y Evelyn-White, propuso la lectura πίστεις γάρ τοι y, ahora, West corrige en πίστεις δὴ ἄρ'. Ninguna de las correcciones propuestas, sin embargo, satisface plenamente.

Lo único que podemos aventurar con cierta plausibilidad es el valor explicativo de la partícula.

πίστιες: equivale a πίστεις. El nominativo plural en -ιες de temas en -ι- (esto es, con vocalismo predesinencial cero) se encuentra frecuentemente en Homero (cf. Chantraine, *Gr. homérique*. I, p. 216 ss), y se halla también en Hesíodo (cf. A. Rzach, *Der Dialekt des Hesiodus*, Leipzig, 1876, p. 404, citado por Sinclair). El vocablo πίστις aparece por primera vez en Hesíodo.

ὤλεσαν: aoristo gnómico.

373 πυγοστόλος: equivale, en esta forma parosítona consignada en los códices, a πυγὴν στέλλων, con valor activo. Mazon por el contrario, en su edición de 1914 —luego corregida en este punto en la edición de 1928—, proponía escribir y leer πυγόστολος (proparosítona), con un valor pasivo equivalente a la expresión πυγὴν ἐσταλμένη = *à la croupe harnachée*).

El vocablo es un *hapax legomenon* de significado parcialmente ambiguo. En nuestra traducción "de nalga dispuesta", procuramos respetar la idea etimológica contenida en el compuesto formado por πυγή: nalga (cf. Venus calipigia) y στόλος, de la raíz στελ- que implica la idea de ordenar, disponer bien, adornar, preparar, en la lengua arcaica de Homero y Hesíodo.

Muchos editores han referido el compuesto hesiódico, en un intento de castigar su mordacidad, al vestido de la mujer, siguiendo en tal modo

la interpretación "puritana" de Proclo. Sin embargo, es oportuno apuntar aquí que el verbo στέλλω y sus derivados (στολή, etcétera) se refieren al bien vestir sólo en autores sucesivos al nuestro, y a la lengua arcaica en general. Análogamente rechazable es la interpretación de Wilamowitz (ed. cit., p. 85) que relaciona στόλος con el rabo de un animal, acepción del vocablo que no se encuentra antes de Aristóteles.

νόον: acusativo de relación.

374 αἰμύλα: un neutro plural que tradujimos adverbialmente. En Homero encontramos una expresión parecida: αἰμυλίοισι λόγοισι (*Odisea*, I, 56).

κωτίλλουσα: κωτίλλω es un neologismo hesiódico de inspiración dialectal ya que, en la lengua poética beocia, existe κωτιλάς que equivale a "golondrina". En la lírica griega arcaica, además, κωτίλος es un adjetivo referido a la golondrina (cf. Anacreonte, 154 y Simónides, 243 de la ed. de Bergk) y el verbo derivado κωτίλλω estará empleado nuevamente por Teognis, 363 y 852 para significar, al igual que en Hesíodo, una charla seductora y suave, un gorjeo que conquista como el de la golondrina.

375 ὃς δὲ . . . ὅ γε: véase una expresión análoga en los vv. 357 y 359-60. Cf. la nota *ad locum*.

πέποιθε: es un perfecto gnómico con valor de presente. Nótese la figura de inversión (quiasmo) y la anástrofe: sujeto + verbo / verbo + sujeto, que coordena estrictamente los dos miembros del verso aunándolos en el significado. El quinto pie espondaico del hexámetro hace resaltar además, con su acentuación, la figura comparativa de los ladrones.

376 πάις: es bisilábico (υ-) como en la *Teogonía*, 178 y en muchos lugares de la poesía épica.

εἴη: desiderativo.

377 φερβέμεν: equivale a φέρβειν. Sobre la desinencia -μεν del infinitivo, cf. *supra* la nota al v. 354 (δόμεν). En nuestro caso se puede señalar el hecho de que la desinencia -μεν para el infinitivo, que es característica de la conjugación atemática, pasa también a los verbos en -ω (cf. Chantraine, cit. en la nota al v. 354; F. Bechtel, *Die Griechischen Dialekte*, I, Berlin, 1963 (1a. ed. 1921), pp. 289-90; Buck, *Gr. Dialects*, cit., p. 122, § 155, 1).

378 θάνοι: es una corrección de Hermann que está confirmada por el papiro Π 19. Los códices, unánimemente, presentan la *lectio* θάνοις,

adoptada por la mayoría de los modernos editores. En el primer caso (θάνοι) el significado es el siguiente: pueda uno tener un solo hijo y éste, a su vez, otro hijo solamente. En el segundo caso (θάνοις) se alude a dos generaciones: pueda uno tener un solo hijo y dejarlo, luego, en su propio lugar; en este último caso ἕτερον se explica como proponía Moscópoulos : ἕτερον, ἤγουν ἄλλον ἀντὶ σοῦ (citado por Mazon, *Commentaire*, p. 93). El optativo es desiderativo, como εἴη en el v. 376.

379 κεν . . . πόροι: potencial.
πλεόνεσσι: épico por πλέοσιν-πλείοσι. El comparativo está en relación con μουνογενής y ἕτερον, y el sentido de la oración es el siguiente: fácilmente Zeus puede otorgar a un número de hijos mayor que uno una gran fortuna.

380 μὲν . . . δ'[ε]: más que una contraposición entre los miembros de la oración, aquí las partículas marcan una correlación paralela (como se da en el v. 644).

μείζων: Peppmüller sugiere sustituirlo por μείων, a fin de que la presente observación de Hesíodo no contradiga radicalmente la que precede. El verso diría, por tanto: "mientras más al cuidado de muchos, menor el provecho". La conclusión es buena, pero la corrección es un poco difícil.

381 πλούτου: en genitivo por el régimen del verbo de desear.
ἦσιν: estando referido a σοί, equivale a un adjetivo posesivo de segunda persona singular. En la lengua arcaica y épica el empleo del posesivo (ϝ)ός de la tercera persona era muy libre, pues podía valer para las tres personas del singular y del plural (como parece que fuera en indoeuropeo), pero el gramático alejandrino Aristarco prefirió descartar ese uso raro y corregir oportunamente el texto. Por esta razón, dondequiera se encuentre la forma φρεσὶν ἦσιν, está atestiguada también, como en nuestro caso en los códices C y E, la forma reconstruida φρεσὶσ(ϝ)ῆσιν. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 273-4.

382 ὧδ' ἔρδειν: fórmula acompañada por la cesura tritemímeres (cf. *Erga*, vv. 35 y 760). El infinitivo, como el ἐργάζεσθαι que sigue, es exhortativo.

ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι: a la anáfora y a la aliteración se añade el ritmo sostenido del quinto pie espondaico: el hemistiquio sobresale fuertemente entre todos los versos cercanos. Nótese la presencia va-

riable de la digamma (Ϝέργον ἐπ' ἔργῳ Ϝεργάζεσθαι). La construcción repite un motivo popular, cf. *Erga*, vv. 361 y 644.

383 El verso constituye un ejemplo muy raro de hexámetro formado únicamente por tres palabras.

ἐπιτελλομενάων: la terminación del genitivo plural en -ᾱων constituye un típico ejemplo de eolismo (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 19-20).

384 ἄρχεσθ': puede ser un imperativo o bien un infinitivo medio; pero posiblemente, esta última hipótesis es la más correcta (cf. los numerosos infinitivos exhortativos en los versos anteriores). El medio indica interés: "da principio en tu interés".

ἀρότοιο: la interpretación de este vocablo ha presentado no pocas dificultades en el tiempo. Parece que los escoliastas le conocieran dos significados: el de arada y el de siembra, pero se mantuvieron inciertos con respecto a la interpretación correcta. Los autores latinos empezaron a traducir el vocablo con *aratio*, seguidos luego por la tradición renacentista. Sólo Salmasius, en el siglo XVII, escribía: *ubi* ἄροτον, τὸν σπόρον . . . *accipiendum esse res ipsa loquitur, quamvis dubitet et Proclus* (citado en M. Hofinger, "Hesiodea. Le sens d' Ἄροτος et du verbe νεᾶν (*Erga*, 458-464)", en *L'antiquité classique*, XXXVI, 1967, p. 8, n. 10). También Hofinger considera que el significado propio de ἄροτος sea el de *ensemencement, tout à la fois les actions de semer et d'enfouir la semence*, a fin de evitar la evidente contradicción con lo que se dice en el v. 462: "ara en primavera" (cf. art. cit., p. 20). Sin embargo, la contradicción desaparece si consideramos que ἄροτος señala una acción compuesta de labranza y de siembra, que se efectúa entre fines de octubre y primera mitad de noviembre, en un campo de trigo que se cosechará a la mitad de mayo (cf. vv. 571-7); y si atribuimos la acción de arar en primavera (cf. v. 462), por el contrario, a una tierra de descanso. Para mayores detalles, véase la nota al verso 462 del texto español.

δὲ: señala una ligera contraposición entre los dos *cola* del verso, acentuada por la figura de inversión: verbo + sustantivo / sustantivo + verbo (sobrentendido).

δυσομενάων: forma épica de participio aoristo que indica una acción ingresiva: "que están por ponerse". Acerca de estas formas de aoristo "mixto", Chantraine (*Gr. homérique*, I, p. 416) escribe: "La lengua épica

posee un pequeño grupo de aoristos que presentan por un lado la -σ- del aoristo sigmático, y por otro una conjugación temática". Esta forma δυσόμενος ha sido interpretada como un participio del presente en la *Odisea*, I, 24 (cf. Chantraine, *op. cit.*, I, p. 417) (de δύσομαι) y en relación con un tiempo futuro (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 788).

El desarrollo de ésta y de otras formas análogas ha sido tal vez debido a razones métricas; en efecto, ellas se encuentran sobre todo en ciertos lugares del verso, como por ejemplo en el quinto pie (que es el caso nuestro).

385 δή τοι: aseverativo.

386 κεκρύφαται: 3a. persona plural del perfecto pasivo. Es una forma jónica con vocalización de la nasal (de κεκρυφ-νται); la forma ática sería κεκρυμμέναι εἰσί. Es un perfecto de estado alcanzado.

περιπλομένου ἐνιαυτοῦ: fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf., con variantes de caso, *Teogonía*, 184; *Odisea*, XI, 248; *Ilíada*, XXIII, 833). Se trata de un genitivo absoluto con valor temporal, como en el verso que sigue.

387 τὰ πρῶτα: neutro adverbial.

388 οὗτος: es proléptico.
τοι: gnómico. Cf. la nota al v. 287 (τοι).
πεδίων: aquí el vocablo no está usado en la acepción común de "llano", sino con valor de "campo cultivado".

388-9 οἵ τε . . . οἵ τ'[ε]: construcción con anacoluto. Los pronombres no se refieren a πεδίων (los lugares) sino a sus habitantes. Para facilitar la comprensión sintáctica del pasaje, podemos sobrentender un τούτοις o un ἐκείνοις . . . οἵ . . .

Muy bien glosa Moscópoulos (353, 23; *apud* Mazon, *Commentaire*, p. 98): αὕτη ἡ τάξις ἐστὶ τῆς σπορίμου γῆς καὶ ἐκείνοις οἵτινες ἐγγὺς θαλάσσης οἰκοῦσι καὶ ἐκείνοις οἵτινες ἄγκεα βησσήεντα οἰκοῦσιν.

389 ἄγκεα βησσήεντα: la expresión es redundante y única en la literatura griega. En los poemas homéricos se encuentra la fórmula: οὔρεος ἐν βήσσῃς, que aparece también en los *Erga*, 510, en donde βῆσσα (tal vez de la raíz de βαίνω) indica una estrecha lengua de tierra encerrada entre dos colinas o montañas. Aquí, el sustantivo es transformado en adjetivo y ἄγκεα, que aisladamente puede significar también "hocinos", insinúa la idea de "tortuosidad" que bien corresponde al curso

irregular de los pequeños ríos entre los montes. En nuestra traducción, por tanto, la redundancia se matiza en provecho del significado.

390 πόντου κυμαίνοντος: la expresión, formada por nombre y epíteto, es de tradición épica; sin embargo, en Homero aparece seis veces en caso y posición métrica diferentes (cf. D. H. F. Gray, "Homeric Epithets for things", en *Classical Quarterly*, 61, 1947, p. 56). Esto nos hace pensar que, aun reconociéndola como una fórmula, Hesíodo la utiliza con mucha libertad.

391-2 σπείρειν . . . βοωτεῖν . . . ἀμάειν: infinitivos exhortativos.

βοωτεῖν: es un neologismo hesiódico. En cuanto a ἀμάειν. la segunda α es alargada por razones métricas (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 101 y las formas créticas -υ-).

394 μέταζε: forma dialectal, restituida por los gramáticos, de μεταξύ que está presente en los manuscritos. Según Hesiquio τὰ μέταζε sería una forma dórica.

395 οἴκους: *accusativus loci.*

396 ἐγὼ δέ: la partícula es fuertemente adversativa.

ἐπιδώσω: la preposición ἐπί —tanto aquí como en el siguiente compuesto ἐπιμετρήσω— da la idea de: "más", "sobre" [lo que ya se dio].

397 ἐπιμετρήσω: el verbo, que significa "prestar", lleva en sí la connotación de "medir" para controlar lo que será devuelto.

398 διετεκμήραντο: la preposición —prefijo δια — sugiere la idea de distribución.

399 θυμόν: acusativo de relación.

400 ζητεύῃς: ζητεύω se encuentra sólo en Hesíodo y en los *Himnos a Apolo*, 215 y *a Hermes*, 392. Homero usa ζητέω.

401 τάχα τεύξεαι: nótese la aliteración. El adverbio no tiene nunca en Homero el valor de "quizá", que aquí encontramos. El uso de τυγχάνω (cf. τεύξεαι como medio de interés) insiste sobre la idea de eventualidad, de (buena) suerte.

μὲν . . . δ'[ε]: correlación adversativa.

402 χρῆμα: con valor de "algo" (cf. *supra*, v. 344). Este uso de χρῆμα en singular, no aparece nunca en Homero y volverá a encontrarse como modismo en los poetas trágicos.

σὺ δ'[ε]: es antitético de χρῆμα μέν.

403 ἀλλά σ' ἄνωγα: probable fórmula tradicional de poemas didascálicos

o de hexámetros oraculares, que sigue a la diéresis bucólica. Vuelve a aparecer en el v. 687.

405 μὲν: su correlativo es el δ'[ε] ἐν del v. 407 (con valor temporal).

406 Este verso, presente en todos los manuscritos pero ignorado en el único papiro que contiene el pasaje (Π 38) y por Aristóteles quien cita el verso anterior (*Política*, 1252 b 11 y *Económico*, I, 2, 1), fue considerado espurio por algunos editores (entre ellos, Wilamowitz) y encerrado en corchetes en la edición reciente de Solmsen (1970). El hecho de que Aristóteles no mencione el verso no nos parece determinante para su exclusión, pues los autores antiguos citaban lo que les convenía, con mucha libertad, y Aristóteles necesitaba algo que, con su autoridad, diera fuerza a su presentación del origen de la familia (una esposa, por tanto, y no una esclava). Por otro lado, la distancia de κτητήν de γυναῖκα (v. 405), constituye un hipérbaton que no es excepcional en Hesíodo (cf. *Erga*, 560, y las útiles observaciones de Mazon, *Commentaire*, p. 100). Por último, nos parece que este verso, que corrige y limita el anterior, corresponde muy bien al estilo y al espíritu hesiódicos: entre los primeros consejos que el poeta da a su auditorio (y no solamente a Perses) desentonaría el de hacerse de una esposa y, por el contrario, se adaptaría muy bien el de adquirir una esclava.

ἥτις . . . ἔποιτο: relativa con valor de posibilidad. De aquí el optativo.

καὶ: con valor intensivo.

407 ἐν: es corrección de Bentley a la lectura εἰν de los códices, probablemente debida a la necesidad de alargar la sílaba. La corrección sin embargo se justifica, y por esto la adoptamos con Mazon, porque οἴκῳ tal vez era sentido como Ϝοικῳ (según se desprende en los vv. 432, 495, 525, 601, 627, 695, 733, si queremos evitar el hiato).

ποιήσασθαι: por zeugma, tiene como complementos directos a οἶκον, γυναῖκα y βοῦν (v. 405) con valor de "procurarse", y a χρήματα . . . ἄρμενα con valor de "tener listos" (equivaliendo a παρασκευάσασθαι).

408 ἀρνῆται . . . τητᾷ: subjuntivos de eventualidad. Mazon (*Commentaire*, p. 101) considera el segundo como un presente y da al primero, que es evidentemente un subjuntivo, valor de presente (correspondiendo a un ἀρνεῖται).

409 τοι = σοι. El texto ha sido corregido en τὸ (Peppmüller) o en τε (Bentley) a fin de proporcionar una sílaba breve para el quinto pie

del verso. Sin embargo la corrección no es necesaria, en cuanto que ἔργον aquí no presenta digamma (sobre la presencia variable de la digamma en ἔργον, véase la nota al v. 382) y, por tanto, el τοι se abrevia ante la vocal que sigue.

410 ἔνηφι: es un adverbio temporal de uso épico con el antiguo sufijo -φι de origen eólico. Su dependencia de ἐς (= εἰς) es análoga a la del otro adverbio temporal αὖριον.

411 ἐτωσιοεργὸς: neologismo hesiódico. Para su creación, tal vez, ha influido la cercanía de ἐτώσια (v. 402).

412 τοι: en este caso es una partícula aseverativa, propia de los ejemplos gnómicos. Ha sido corregida por los autores modernos como en el v. 409 (cf. la nota *ibi*).

413 ἀμβολιεργὸς: neologismo hesiódico de construcción análoga a ἐτωσιοεργὸς del v. 411. Está formado por ἀμβολή, forma poética de ἀναβολή, que no aparece nunca en Homero pero se encuentra en los autores del periodo clásico. La idea de ἀμβολή está repetidamente afirmada en los anteriores ἀναβάλλεσθαι (v. 410) y ἀναβαλλόμενος (v. 412).

414 μένος ὀξέος ἠελίοιο: la expresión aparece también en el *Himno a Apolo*, 374, después de la cesura pentemímeres. La imagen combina dos fórmulas épicas y homéricas: μένος ἠελίοιο (*Ilíada*, XXIII, 190) y αὐγὴ ἠελίου ὀξεῖα (*Ilíada*, XVII, 371-2).

415 καύματος ἱδαλίμου: en genitivo por el régimen de λήγει. El adjetivo es de cuño hesiódico.

μετοπωρινὸν: neutro adverbial. La preposición-prefijo μετά indica el cambio estacional, del verano al otoño; y las lluvias a las que se refiere nuestro poeta son las primeras lluvias otoñales de las regiones europeas.

ὀμβρήσαντος: aoristo con valor ingresivo que tradujimos con "empieza a llover". El genitivo absoluto tiene un valor temporal y por esto lo hemos coordinado, en nuestra traducción, con la oración anterior.

416 μετὰ . . . τρέπεται: tmesis.

χρὼς: éste parece ser el único lugar en donde el vocablo pierde su específica connotación de "piel" —es decir, de envoltura de piel que contiene y delimita el cuerpo humano—, la cual es característica de la lengua épica y arcaica, según demuestra B. Snell (cf. la nota al texto griego de *Teogonía*, 5 y la presencia de χρώς en los vv. 74, 76, 198, 522, 536, 556, 575, 588 y 753 de los *Erga*), para adquirir el significado de "cuerpo" que encontramos bien atestiguado en el siglo v a. de C.

417 δὴ . . . τότε: la partícula δή refuerza y enfatiza el adverbio temporal, como en otros lugares del poema (cf. *infra*, vv. 452, 459, 565, 572 y 621). Su frecuencia, en esta parte de los *Erga*, se debe al valor que tiene para nuestro poeta el hecho de ejecutar los trabajos en el momento oportuno.

418 βαιὸν: aparece por primera vez con Hesíodo. Equivale a παῦρον (v. 326).

κηριτρεφέων: literalmente, "nutridos para la muerte". Es un *hapax legómenon*.

420 τῆμος: correlativo de ἦμος (v. 414). Al contrario, Hays considera que el verdadero correlativo de ἦμος es τῆμος del v. 422 (cf. *Notes*, cit., p. 144).

ἀδηκτοτάτη: este adjetivo, compuesto de ἀ- privativo y δάκνω, aparece por primera vez con Hesíodo.

421 πτόρθοιο: en genitivo por el régimen de λήγει (cf. *supra*, v. 415).

422 ὑλοτομεῖν: infinitivo exhortativo que equivale a un imperativo. El verbo aparece por primera vez aquí.

μεμνημένος: muy probablemente se trata de un participio construido con acusativo del objeto, como también en Homero (cf. *Ilíada*, VI, 22; IX, 527; *Odisea*, XIV, 168; XXIV, 122). Otros autores modernos por el contrario, y con cierta plausibilidad, consideran esta construcción análoga a la de los vv. 623 y 711, y sobrentienden εἶναι. De este modo, μεμνημένος εἶναι viene a ser un infinitivo exhortativo del cual depende ὑλοτομεῖν, y ὥρια ἔργα ya no sería un complemento directo de μεμνημένος, sino una expresión predicativa y explicativa de ὑλοτομεῖν.

424 νύ τοι: fuertemente aseverativo.

425 εἰ . . . κεν: *sc.* τάμνοις, como se sobrentiende fácilmente de τάμοιο en la apódosis de esta oración condicional con valor de posibilidad.

ἀπὸ . . .τάμοιο: tmesis.

426 ἄψιν: el significado común del vocablo es "rueda" (cf. Heródoto, IV, 72, 3; Eurípides, *Hipólito*, 1233; *Antología Palatina*, XVI, 191, rueda del alfarero), pero los escoliastas antiguos (Plutarco, *Moralia*, 103 F, seguido por Proclo y Tzetzes), imitados por muchos intérpretes modernos, le atribuyeron el de "pina" o "cuarto de rueda", a fin de que su presencia proporcionara un cierto sentido al pasaje junto con ἀμάξῃ = diámetro de rueda. Hesíodo habría señalado a los campesinos dos medidas fundamentales para establecer el tamaño de las ruedas del carro: la pina y el diámetro interior. Transcribimos la larga explicación que

Proclo ofrece de todo este pasaje del carro, explicación que no compartimos por ser demasiado sofisticada pero que Wilamowitz, por ejemplo, definió "breve y buena" (ed. cit., p. 93):

ἑκάστην ἀψῖδα ἁμάξης τρισπίθαμον εἶναι. συγκεῖται δὲ ἡ ἅμαξα, τουτέστιν ὁ τροχός, ἐκ τεσσάρων ἀψίδων, ὡς εἶναι τὸ πᾶν περιφερὲς τοῦ τροχοῦ σπιθάμας δώδεκα, παλαιστὰς δὲ ἓξ καὶ τριάκοντα· ἔχει γὰρ ἡ σπιθάμη παλαιστὰς τρεῖς. καὶ πῶς εἶπε δεκαδώρωι ἁμάξηι; ἔδει γὰρ εἰπεῖν δωδεκαδώρωι τὸ διάμετρον τοῦ τροχοῦ. πᾶν γάρ διάμετρον τὸ τρίτον ἐστὶ μέρος τῆς πάσης περιφερείας. δῆλον οὖν ὅτι τὰς ἓξ παλαιστὰς ἀνάλωσεν εἰς τὰ λεγόμενα γλωσσίδια ἑκάστης ἀψῖδος τῆς ἁρμόσεως <ἕνεκα> τῆς εἰς ἀλλήλας, ἡ δὲ παλαιστὴ καὶ δῶρον καλεῖται.

τρισπίθαμον: en el sistema metrológico ático (soloniano) 1 σπιθάμη era equivalente a 12 dedos (δάκτυλοι) (1 δάκτυλος = m. 0,0185), midiendo por consiguiente m. 0,221. Equivale a nuestro "palmo" o "espita" (que procede del griego).

δεκαδώρῳ: 1 δῶρον equivalía a 4 dedos (δάκτυλοι) y a 1/4 de pie.

ἁμάξῃ: en el lenguaje griego común ἅμαξα significa un carro de cuatro ruedas, que se contrapone a ἅρμα, o carro de guerra. Probablemente, empero, el ἅμαξα hesiódico tenía sólo dos ruedas macizas. Sin embargo, mientras que algunos autores siguen considerándolo como un carro (así Mazon, Thrämer, Sinclair), otros, siguiendo a Proclo, lo definen como "rueda", o mejor dicho "diámetro de rueda" (Hays, Waltz, Wilamowitz).

427 πόλλ' α: la baritonesis se hace necesaria por la elisión de la sílaba acentuada (πολλά). Véase, al respecto, una breve discusión en Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 387.

ἐπικαμπύλα: aparece sólo en Hesíodo y en el *Himno a Hermes*, 90 (en donde está referido a los hombros). Los intérpretes de ἅμαξα = "diámetro de rueda" o "rueda", relacionan ἐπικαμπύλα y todo el hemistiquio que lo comprende con el verso anterior, mientras que nosotros lo referimos a las oraciones siguientes.

ὅτ' ἂν εὕρῃς: acción iterativa; esto es, "cada vez que la encuentras".

429 ὅς: el pronombre es masculino porque se refiere *ad sensum* al árbol (πρῖνος) que en griego puede ser femenino o masculino.

430 εὖτ' ἄν: forma épica por ὅτε ἄν. Se encuentra en principio de verso también en los vv. 181, 619 y 768.

δμῶος: *vox trochaica* de difícil escanción métrica aquí (como en *Odisea*, XI, 190). Cf. J. Paulson, *Studia Hesiodea*. I. *De re metrica*,

Lundae, 1887, pp. 106-7 y 115-7.

431 προσαρήρεται: forma que Wilamowitz considera "absolutamente corrumpida" (ed. cit., p. 95). En efecto, aunque parezca muy sencillo considerarla como un subjuntivo del perfecto medio con vocal breve (el subjuntivo sería el *modo sintáticamente* correcto), no hay que olvidar el hecho de que nunca en la lengua épica se presenta un tal subjuntivo en el perfecto medio (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 460). De allí surgen algunos intentos de considerar la forma como un aoristo reduplicado. Algunos códices (E y H) presentan la variante προσαρήσεται.

432 θέσθαι: es medio de interés.

πονησάμενος: el verbo da la idea de "fatiga". El tiempo aoristo puede indicar ya sea una anterioridad con respecto al tiempo de la acción principal ya sea un aspecto ingresivo (que nos ha parecido mejor).

433 αὐτόγυον: el término griego parecería indicar que este arado tuviese una cama (γύη) hecha con una sola pieza de madera, lo cual en realidad era la norma. Debe entenderse más bien que la parte esencial del arado, esto es, cama y dental, son de una sola pieza; contrariamente al arado πηκτόν que tiene cama y dental fijados con clavos.

434 La oración condicional es análoga a la del v. 425.

ἐπὶ . . . βάλοιο: no se trata de una tmesis. Aquí la preposición mantiene una fuerza independiente del verbo.

436 πρίνου δὲ γύης: es la *lectio* de algunos manuscritos, que se alterna con πρίνου δὲ γύην del códice D, adoptada por Solmsen. La mayoría de los editores de Hesíodo, por el contrario (y entre ellos Rzach, Mazon y Evelyn-White), adoptaron la corrección de Schäfer γύης πρίνου, para dar una solución métrica al hemistiquio en donde la ι de πρίνου es larga por naturaleza y la υ de ἔλυμα se supondría larga por analogía con el v. 430. Sin embargo, en aquel verso, ἐλύματι constituye un elemento prosódico no apto para la estructura métrica del hexámetro (ya que contiene cuatro sílabas breves) y por ende puede consentir el alargamiento de una de sus sílabas (cf. P. Maas, *Greek Meter*, Oxford, 1962, p. 78, § 127), mientras que en nuestro caso, si conservamos la lectura de los códices, el problema métrico se resuelve fácilmente suponiendo δρυὸς como monosilábico y ἔλυμα con la última sílaba alargada por posición ante πρ- (así, Wilamowitz y Solmsen).

ἐννεατήρῳ: este compuesto aparece sólo en Hesíodo. Su equivalente épico-homérico es ἐννέωρος (de ὥρα; así como el compuesto hesiódico procede de ἔτος).

437 τῶν . . . ἀλαπαδνόν: el hemistiquio reproduce con ligera variante una fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres (cf. *Ilíada,* VII, 257; *Odisea,* XVIII, 373). Esta segunda mitad del verso y el primer hemistiquio del v. 438 han sido considerados espurios por algunos autores (por ejemplo, Jachmann y Solmsen), y Wilamowitz, por otro lado, condena la primera parte del v. 438; pero ambas soluciones nos parecen innecesarias.

438 ἔχοντε: con valor causal.

ἥβης μέτρον: expresión formularia. Cf. también *supra,* v. 132.

ἐργάζεσθαι: infinitivo explicativo (epexegético). Cf. también los infinitivos de los vv. 429, 446, 761 y 762.

439 κἀμ = κατά, por apócope y asimilación. Κἀμ . . . ἄξειαν: tmesis.

439-40 οὐκ ἂν . . . ἄξειαν, . . . λίποιεν: la idea de la posibilidad, implícita en los optativos, podría traducirse por: "no habría posibilidad de que ellos quebraran.... ni que dejaran inacabado..."

441 τοῖς: como en el caso del τῶν formulario del v. 437, también aquí el autor prefiere la forma plural en vez que dual (τοῖν) para el caso oblicuo (genitivo o dativo).

ἕποιτο: es un optativo exhortativo que equivale a un imperativo de tercera persona, con matices desiderativos.

443 ὅς κ' ἔργου . . . ἰθείην αὔλακ' ἐλαύνοι: es la lectura de los manuscritos y del único papiro que contiene el pasaje (II 38), excepto en ἰθείην, que es corrección de Bentley a la *lectio* común ἰθεῖαν. Esta corrección es oportuna, ya que no sabemos con seguridad si αὔλακ' iniciaba con una digamma, y es adaptada por Solmsen en su edición. La mayoría de los editores, sin embargo, prefiere posponer el κ', que se encuentra después del relativo en la tradición manuscrita, a ἰθεῖαν, que vería su última sílaba alargada por posición.

κ'[ε] . . . ἐλαύνοι: optativo potencial. El verbo da muy bien la idea de empuje que está conexa con la acción de trazar un surco con el arado.

445 τοῦ δ'[ε]: es el segundo término de comparación de ἀμείνων más que de νεώτερος, como indica la posición de οὔ τι. Por ello, no se trata aquí de un segundo siervo de cuarenta años encargado de la siembra, sino del mismo que conduce el arado.

446 ἐπισπορίην: después de Hesíodo, el término aparece sólo en la

época helenística con Teofrasto. El prefijo ἐπι- señala tanto sucesión como sobreabundancia.

447 ἐπτοίηται: perfecto gnómico.

448 Φράζεσθαι: infinitivo exhortativo.

ἔδτ' ἂν . . . ἐπακούσῃς: se señala una acción iterativa. Cf. *supra*, v. 427.

450 ἀρότοιο: cf. la nota al v. 384.

451 ἔδαχ'[ε]: aoristo gnómico.

ἀβούτεω: adjetivo de formación análoga a ἀδώτῃ (v. 355), que aparece sólo en Hesíodo y que fue probablemente acuñado por éste, si no existía ya en el habla familiar de los campesinos beocios.

ὀμβρηροῦ: atestado únicamente en Hesíodo.

452 χορτάζειν: es un verbo técnico para señalar el forrajeo del ganado, que aparece por primera vez con Hesíodo. En la épica homérica encontramos el sustantivo χόρτος que significa "lugar encerrado", donde se alimentan también los animales (cf. *Ilíada*, XXIV, 640).

ἕλικας: epíteto épico referido a menudo a los bueyes. Algunos autores piensan erróneamente que aluda a los pies de estos animales; pero es muy lógico, por el contrario, referirlo a los cuernos.

453 ἔπος εἰπεῖν: la aliteración se mantuvo en nuestra traducción.

453-4 ῥηίδιον: anáfora en principio de verso, del tipo ya encontrado en Hesíodo (cf. *supra*, vv. 6-7, 317-9, etcétera).

454 πάρα = πάρεστι.

πάρα ἔργα: la tradición manuscrita presenta πάρα δ' ἔργα, donde la partícula δε sorprende por inoportuna; su única función, en efecto, sería la de evitar el hiato o la sinalefe. Pero si ἔργα era sentido aquí como Fεργα, la δε pierde toda razón de ser y puede ser justamente borrada, como propuso van Lennep, seguido luego por la mayoría de los editores.

455 φρένας: acusativo de relación.

πήξασθαι: nótese el valor momentáneo de la acción, expresado por el aoristo (aquí sin valor temporal por tratarse de un modo infinitivo). El pasaje adquiere su plena significación justo en virtud del aspecto del verbo: el hombre fantasioso habla de construirse un carro *en un momento*, y no sabe que...

456 τὸ: es anticipativo.

οἶδ'[ε]: perfecto resultativo con valor de presente. El hecho de saber es el resultado de una experiencia.

δέ τε: cf. la nota al v. 218 (δέ τε).

457 ἐχέμεν: equivale a ἔχειν. Sobre la desinencia -μεν del infinitivo, véanse las notas a los vv. 354 y 377.

θέσθαι: es medio de interés. Cf., *supra*, v. 432.

458 φανήῃ: es un pasivo fuerte, y por tanto tiene valor intransitivo.

460 διερὴν: en Homero este adjetivo no tiene nunca el valor de "húmedo". Con tal significado aparece por primera vez en Hesíodo y será luego de uso común en el griego clásico.

ἀρόων ἀρότοιο καθ' ὥρην: aliteración martillante que conserva el impulso sugerido por la acción verbal.

461 μάλα: por su posición, puede referirse tanto al adverbio que precede como al verbo siguiente. Tal vez es preferible la primera hipótesis por analogía con la expresión homérica ἦρι μάλα (*Ilíada*, IX, 360).

ἄρουραι: el vocablo aquí es muy oportuno. En efecto, ἄρουρα significa "campo arado".

462-3 Contrariamente a la tendencia general de los editores que conservan el orden tradicional de estos versos, Mazon (*Commentaire*, p. 110) lo invierte por las siguientes dos razones: primero, porque el proverbio del v. 464 no significaría nada referido a νειὸν δὲ σπείρειν y mucho, al contrario, si se le relaciona con οὔ σ' ἀπατήσει; en segundo lugar, porque νεωμένη parecería referirse más bien a ἄρουραν (v. 463) que a un γῆ sobrentendido, cuya idea estaría contenida en αὖην καὶ διερὴν (v. 460). Sin embargo, estas razones no parecen suficientes para efectuar la inversión de los dos versos. Los vv. 462-4 se refieren al barbecho —y no a un campo cultivado— y su orden tradicional nos presenta en una sucesión lógica las faenas agrícolas: la arada y la siembra. Además, la anáfora de νειὸν — νειὸς al principio de dos versos sucesivos (vv. 463-4) corresponde a un movimiento típico del estilo hesiódico (cf. *supra*, vv. 6-7; 317-9; 453-4).

462 ἔαρι: bisilábico por sinicesis.

πολεῖν: en Homero nunca es usado con el significado de "arar"; sin embargo, en los poemas homéricos aparece el adjetivo τρίπολος que siempre está unido a νειός ("campo tres veces arado", esto es: campo muy fértil que da tres cosechas) (*Ilíada*, XVIII, 541-2; *Odisea*, V, 127). Este verbo, así como νεάω, indica exclusivamente la acción de arar, sin ninguna asociación con la siembra (cf. el verbo σπείρειν (v. 463) usado

independientemente), al contrario del vocablo ἄροτος (cf. nuestra discusión en la nota al v. 384 del texto griego).

θέρεος: genitivo de tiempo.

νεωμένη: el significado del verbo νεάω es ampliamente discutido en el artículo de Hofinger, citado en la nota al v. 384 (texto griego). Nosotros recogimos sin dificultad su interpretación, que coincide con la traducción ofrecida en Liddell Scott, *s.v.* νεάω. El verbo aparece, en la época arcaica, sólo en Hesíodo, y también en la época clásica y helenística será usado raramente.

463 ἄρουραν: en acusativo porque es aposición de νειὸν. El participio que lo acompaña tiene valor temporal.

464 ἀλεξιάρη: el vocablo aparece por primera vez con Hesíodo y probablemente es una voz de tipo popular. Su formación es análoga a la del homérico ἀλεξίκακος (*Ilíada*, X, 20) y recuerda la expresión ἀρῆς ἀλκτῆρα (*Ilíada*, XIV, 485) y ἀλκτὴρ . . . ἀρῆς (*Teogonía*, 657).

εὐκηλήτειρα: un neologismo audaz (Wilamowitz).

465 Εὔχεσθαι: infinitivo exhortativo.

466 Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν: fórmula que sigue a la cesura pentemímeres. Aparece también en los vv. 597 y 805; con variante, en el v. 32.

467 ἀρχόμενος ... ὅτ' ἂν: desde el momento que también el participio tiene un valor temporal, hemos ligado las dos oraciones con la conjunción "y".

468 ὄρπηκι: dativo de instrumento. La forma es una corrección de Brunck aceptada por Sinclair y Solmsen; en efecto, todos los códices y los antiguos escolios traen ὄρπηκα, un acusativo sintácticamente inexplicable. Algunos editores consideran esta última forma como equivalente a un dativo (?); otros, como aposición de ἄκρον ἐχέτλης (Sittl); otros más recurren a la comparación con una frase de Heródoto (VII, 35), en donde el verbo ἐφικνέομαι parece erróneamente regir un doble acusativo (en realidad uno de los acusativos es el sujeto de una oración completiva de infinitivo y el otro corresponde al νῶτον de nuestro verso; la frase en cuestión es: τὸν Ἑλλήσποντον ἐκέλευσε τριηκοσίας ἐπικέσθαι μάστιγι πληγάς, y su traducción literal: "ordenó que trescientos golpes *de látigo* llegaran [esto es, percutieran, batieran] al Helesponto". Aquí también, como puede verse, el complemento de instrumento está en dativo.

ἐπὶ . . . ἵκηαι: tmesis.

469 ἑλκόντων: referido a βοῶν.

ἔνδρυον: vocablo que aparece sólo en Hesíodo. Corresponde al ἔστωρ homérico (cf. *Ilíada*, XXIV, 272).

μεσάβων: usado sólo por Hesíodo. Vuelve a aparecer en Calímaco (fragm. 513), quien conocía bien a nuestro poeta.

El hecho de que tanto este vocablo como ἔνδρυον recurran sólamente en Hesíodo ha dificultado mucho la comprensión del pasaje, que comentaristas y lexicógrafos han interpretado de modos muy diferentes.

ὁ δὲ τυτθὸς: sorprende aquí la presencia del artículo determinativo puesto que Hesíodo nunca habló antes de un siervo joven.

470 τιθείη: un optativo con matiz desiderativo-exhortativo (cf. vv. 28 y 441).

471 κατακρύπτων: el prefijo indica "bajo [tierra]".

εὐθημοσύνη: aparece por primera vez en Hesíodo y raramente volverá a encontrarse en la literatura griega posterior (cf. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, 5, 7). Refiriendo el concepto al Estado, Solón preferirá εὐνομία que seguirá siendo usado sucesivamente. La etimología del vocablo hesiódico es evidente (εὖ + τίθημι); la terminación en -σύνη, en éste como en los dos versos siguientes, es típica del dialecto jónico.

Acerca de εὐθημοσύνη, Solmsen escribe: "El vocablo solemne era probablemente asociado en su mente [de Hesíodo] con οἶκον εὖ θέσθαι [del v. 23], y los diccionarios indican que mantuvo esta asociación. El autor que luego usó la palabra fue Jenofonte, en cuya *Ciropedia* nuevamente se refiere al orden metódico de la casa... Para indicar las tareas más complejas de la vida política εὐθημοσύνη no fue suficiente" (F. Solmsen, "Hesiodic Motifs in Plato", cit., p. 177).

472 κακοθημοσύνη: neologismo hesiódico un poco tosco, que no volverá a aparecer en la literatura griega. Su formación está en relación directa y antagónica con el εὐθημοσύνη que precede.

δὲ: claramente adversativo.

473 ἀδροσύνῃ: es un *hapax legómenon*.

κεν . . . νεύοιεν: el verbo presenta la misma raíz del latín *nutus* y del español "anuir" (inclinar la cabeza asintiendo).

475 ἐλάσειας: optativo introducido por la partícula κεν, como también νεύοιεν (v. 473).

476 βιότου: es un genitivo partitivo. Entiéndase: tomar [algo] del sustento que está en la casa.

αἰρεύμενον: concuerda con σε del verso anterior. La forma es épico-

jónica (como en Homero), incluso por lo que se refiere a la psilosis: ἀῐρ- en lugar de ἀἰρ-.

477 πολιὸν ἔαρ: la expresión vuelve a aparecer en el v. 492. Πολιός, en los distintos editores de los *Erga*, ha sido interpretado bien como "tardía", bien como "gris", bien como "clara". En la poesía épica es un epíteto frecuente del mar (cf. *Ilíada*, XV, 190; XX, 229; *Odisea*, V, 410, etcétera), que apunta al color grisáceo de su superficie; y en la *Teogonía* está referido a las Greas que nacen ya viejas (v. 271). Es posible, por tanto, que πολιός significara para Hesíodo un color comprendido entre el gris y el blanco opaco, no brillante, diferenciándose de tal modo de la acepción de "claro", "brillante" que parece adquirir en épocas posteriores (cf. Apolonio de Rodas y Quinto Esmirneo).

478 αὐγάσεαι: también en Homero con valor de "ver" (cf. *Ilíada*, XXIII, 458), aunque el sustantivo αὐγή se refiera únicamente al resplandor del sol o del fuego y no tenga la acepción metafórica de "ojo" que privará en los trágicos.

δ'[ε]: con valor adversativo.

σέο: forma distracta por σοῦ. Genitivo de privación.

479 ἀρόῳς: es evidentemente un subjuntivo, en la prótasis de una oración condicional de la eventualidad. La forma presenta analogías con los probables subjuntivos homéricos σόῳ y σόῳς (*Ilíada*, IX, 424 y 681), y equivale a ἀρῇς. Las etapas del proceso de contracción y distracción pueden ser las siguientes: ἀρό-ῃς > ἀρῷς > ἀρόῳς.

480 περὶ . . . ἔέργων: tmesis.

χειρὸς: genitivo instrumental.

481 ἀντία δεσμεύων: el significado de esta expresión ha sido muy discutido por los comentaristas, pero nos parece que la mejor interpretación es la que considera ἀντία como un neutro adverbial: "en sentido contrario", "en un sentido y en otro opuesto", que se referiría al término "espigas" sobrentendido. En cuanto al participio, se le ha atribuido un valor modal o concesivo —ambos posibles— según las diferentes interpretaciones de la expresión hesiódica, de por sí muy hermética. Véase al respecto la nota correspondiente al texto español.

κεκονιμένος: es un perfecto resultativo.

482 θηήσονται: el significado que este verbo θεάομαι tiene en Homero oscila entre "ver con envidia" (*Ilíada*, VII, 444) y "ver con admiración y maravilla" (por ejemplo, *Odisea*, VIII, 17).

483 Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres (cf. también el v. 661). En Homero existen otras variantes (cf. *Ilíada*, V, 635, 742, etcétera).

484 νοῆσαι: infinitivo epexegético.

485 ὄψ'[ι]: forma eólica por ὀψέ.
τόδε: con el acostumbrado valor anticipativo (proléptico).
τοι: dativo ético.

487 ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν: fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres. Cf. también *Teogonía*, 187 y *Erga*, 160 (este último verso con variante inicial).

488 ὗοι: desiderativo como el siguiente ἀπολήγοι. Se le puede dar, aunque no nos parezca necesario, un valor factual: "haga llover". Análoga expresión en Alceo, 338, 1 (Lobel-Page).

490 ὀψαρότης πρωιηρότη: dos neologismos hesiódicos compuestos con los adverbios ὀψέ (tarde) y πρωί (temprano) y el sufijo -της del *nomen agentis*. Πρωιηρότη es corrección de Kirchhoff, pues los manuscritos presentan: προηρότη (C), προαρηρότη (D) y προαρότη (EH).

491 λήθοι: con matiz desiderativo-exhortativo.

492 γινόμενον: con valor temporal.
ὥριος ὄμβρος: literalmente, "la lluvia estacional".

493 Πὰρ . . . ἴθι: tmesis. De πάρειμι.
ἐπαλέα: los comentaristas han dado al vocablo dos interpretaciones, a partir de dos etimologías diferentes: *1*) "lleno de gente" (de ἁλής jónico; así Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg, 1950⁴, Evelyn-White y Sinclair); *2*) "asoleado" [de ἀλέα: "caliente", que en Homero se refiere al hogar (cf. *Odisea*, XVII, 23); así, por ejemplo, el bizantino Proclo y Mazon]. Desde el momento que parece difícil poder referir ἀλέα al calor del sol y puesto que consideramos la λέσχη como un lugar distinto del χάλκειον θῶκον (cf. la nota correspondiente al texto español), propendemos por la primera interpretación.

θῶκον: el vocablo significa propiamente "asiento" (cf. también en el v. 574), mas puede referirse a un lugar en donde uno se sienta, como en nuestro caso sería el taller del broncista.

494 κρύος: aparece por primera vez con Hesíodo. En Homero encon-

tramos solamente las formas adjetivales κρυερός y κρυόεις.

ἀνέρα: forma que precede la síncope y la epéntesis (= ἄνδρα).

495 ἰσχάνει: es forma intensiva de ἔχει.

ἄοκνος: aparece primeramente con Hesíodo. Ὄκνος equivale a "perezoso" (cf. *Ilíada*, X, 122).

496 ἀμηχανίη: del valor originario de "falta de recursos" se pasa fácilmente al de "imposibilidad para resistir" y al de "rigor".

498 μίμνων: intensivo de μένω (quedar), y por tanto "persistiendo".

499 προσελέξατο: aoristo gnómico. La preposición del verbo explica el dativo θυμῷ. La traducción "meditar", ofrecida en el Liddell-Scott, *s.v.*, no parece correcta ni autorizada, a pesar del apoyo de Proclo que explicaba: κακὰ προσεννοεῖν διὰ τὴν ἀπορίαν (306, 10) (cf. también Liddell-Scott, *Suppl.*, p. 127, *s.v.*). Mejor aceptar, con Mazon, el significado: "dirigirse a", que este verbo tiene en los poetas alejandrinos donde aparece por primera vez después de Hesíodo.

501 τῷ = ᾧ.

εἴῃ: es corrección de Wilamowitz y Sinclair a la *lectio* εἴη (optativo) de los códices, que es aceptada por Rzach, Mazon y Solmsen en sus ediciones. Peppmüller corrigió en ἐστίν, para superar las dificultades que presentan tanto la *lectio* manuscrita cuanto la corrección εἴῃ.

El optativo εἴῃ de los manuscritos, que vuelve a presentarse dentro de la misma frase en el v. 577, nos parece sin justificación posible. Siguiendo las observaciones de Chantraine (*Gr. homérique*, II, p. 271), el modo optativo se encuentra en oraciones que dependen de un tiempo pasado, o bien después de un tiempo presente que contiene empero un claro matiz de deseo (cf. *Ilíada*, XVIII, 88 ss). Sin embargo, es evidente que ambas circunstancias no se dan ni aquí ni en el v. 577, en donde el imperativo no implica matices optativos como en los otros pasajes. Por el contrario, en la expresión del v. 617: πλειὼν . . . ἄρμενος εἴῃ ("todo el año . . . esté preparado"), el optativo-desiderativo se justifica plenamente porque la oración que lo contiene está coordinada con la anterior y no depende de ella; es por tanto una oración desiderativa.

La corrección que adoptamos —εἴῃ— correspondería al subjuntivo ᾖ. La forma εἴῃ, como subjuntivo, no está reconocida por Chantraine (*Gr. homérique*, I, pp. 286-7), pero es aceptada por Schwyzer (*Gr. Grammatik*, I, p. 677, n. 10), quien sigue a W. Schulze (*Quaestiones epicae*, Gütersloh, 1892, pp. 431-2) y D. B. Monro (*A Grammar of the*

Homeric Dialect, Oxford, 1891², p. 220), al considerarla debida a razones métricas. Un caso análogo al subjuntivo μετείω, en lugar de μετέω, que se encuentra en la *Ilíada*, XXIII, 47 y que ha servido como base para corregir εἴῃ en εἴῃ en dos pasajes de la *Ilíada* (VII, 340 y IX, 245). Si existe en la lengua épica la forma μετείω, podría reconstruirse una forma de subjuntivo εἴω, al lado del común ἔω, para el verbo simple εἰμί y, consecuentemente, una tercera persona singular εἴῃ al lado de ᾖ / ᾖσι.

502 δείκνυε = δείκνυ. La presencia de formas con flexión temática en antiguos verbos en -νυμι, como en este caso y en el presente δεικνύει del v. 451, está atestiguada en la lengua épica y pertenece a un momento relativamente reciente de la formación de la misma (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 304; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 698). Un proceso, éste, que tenderá a generalizarse en el desarrollo histórico de la lengua griega, cuando al lado de las formas atemáticas de los verbos en -μι aparecerán casi regularmente las formas temáticas en -ω.

δμώεσσι: una etimología que relaciona este vocablo con δῶμα o δόμος (latín *domus*), nos permite entender el carácter de siervo familiar del δμώς que aparece en la lengua épica. Después de Homero y Hesíodo, como señala Finley, este vocablo aparece en la literatura griega sólo en pocos pasajes de Sófocles y Eurípides, de sabor claramente arcaizante (Cf. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, cit., p. 64).

θέρευς . . . ἐόντος: genitivo absoluto con valor temporal. Θέρευς = θέρους; la contracción εο > ευ es épica y homérica.

503 ἐσσεῖται: un futuro dórico de tradición épica.

ποιεῖσθε: es medio de interés: "construid para vosotros".

504-63 Este pasaje fue considerado por muchos editores y críticos del siglo pasado como obra de un interpolador; en particular, los vv. 504-35 que presentan vocablos jónicos (Λῃναιῶνα y Πανελλήνεσσι) o novedosos (νήριτος, βράδιον, τένδει, μυλιόωντες, σκέπα, γλάφυ y νίφα), un estilo "cansado" (la repetición monótona de διάτσι o el doble negativo de los vv. 516-7) y una imagen femenina "no hesiódica" (vv. 519-23). La amplitud de la descripción del invierno, además, parecía contrastar con la característica principal del estilo hesiódico, que es la brevedad (véanse empero, al respecto, los pasajes relativos a la Titanomaquia y a la Tifeomaquia en la *Teogonía*, o bien la pintura del verano en los mismos *Erga*, vv. 581-96).

En la actualidad, sin embargo, ningún autor duda ya de la autenticidad del pasaje. Además, algunos vocablos apuntan indiscutiblemente a la fantasía dura, cortante y realista de nuestro autor (como βουδόρα del v. 504) y a su simpatía por la terminología popular (como ἀνόστεος del v. 524 o el enigmático τρίποδι del v. 533). Para ulteriores observaciones, véase la nota correspondiente al texto español.

504 Μῆνα δὲ Ληναιῶνα etcétera: no se trata de un acusativo absoluto con valor exclamativo, como puede parecer de nuestra traducción, sino de un sintagma regido por el verbo ἀλεύασθαι y concordado con τοῦτον del verso siguiente. La traducción más literal, por tanto, sería: "Del mes Leneón: malos días..., de éste huye". En efecto, las exclamaciones, en la lengua épica, están siempre en nominativo o en genitivo precedido por la interjección ὤμοι (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 134; Lasso de la Vega, *Sintaxis griega*, p. 533), mientras que el acusativo absoluto con valor exclamativo está atestiguado sólo a partir del v siglo a. de C. (Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 49; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 87) y se encuentra muy frecuentemente en griego moderno (Humbert, *Syntaxe grecque*, pp. 265-6).

κάκ' ἤματα etcétera: en función apositiva de μῆνα. Ἤματα es una forma épica de ἡμέραι.

Ληναιῶνα: Ληναιών es el nombre jónico de enero que corresponde al ático Γαμηλιών y al beocio Βουκάτιος, que está atestiguado en algunas inscripciones de Thespias, Queronea, etcétera. Cf. *Inscriptiones Graecae*, VII, 1777, 2808, 3316, etcétera.

βουδόρα: de βοῦς y δέρω (desollar). Βουδόρα es lectura de Proclo; los códices acentúan βούδορὰ (que es adoptado por Wilamowitz en su edición de 1928). Preferimos la forma paroxítona del compuesto porque le da un sentido activo: "desollador" y no "desollado".

505 αἵ τ'[ε]: en unión con el pronombre relativo, la partícula τε confiere a la acción verbal un valor habitual (cf. la nota al v. 3: ὅν τε). Aquí, los carámbanos vuelven a aparecer en cada invierno.

506 πνεύσαντος Βορέαο: con valor temporal. Hemos traducido "con el soplo de Bóreas", en lugar de "cuando Bóreas sopla", para subrayar el aspecto verbal del aoristo, que puede indicar aquí una acción momentánea o bien ingresiva, pero de ninguna manera una acción durativa. Por el contrario, la expresión Βορέαο πεσόντος del v. 547 puede traducirse muy bien con "cuando Bóreas se abate", porque el verbo "abatirse"

se presta mejor para expresar una acción momentánea (el viento se abate de una vez por todas) o bien terminativa.

Βορέαο es la forma épica de Βορέου.

δυσηλεγέες: adjetivo épico, no contracto. Aquí, en función apositiva.

507 ὅς τε: cf. la nota al v. 505.

ἱπποτρόφου: aparece por primera vez en Hesíodo. Equivale al homérico ἱππόβοτος.

εὐρέι πόντῳ: un dativo de lugar, requerido por la preposición ἐν del verbo ἐμπνεύω del verso siguiente. La expresión es formularia y se encuentra por lo demás en final de hexámetro.

508 ἐμπνεύσας: tal vez con un matiz ingresivo: "comenzando a soplar".

ὤρινε: sc. πόντον. El aoristo señala que la acción es inmediata y muy rápida: "en un momento trastorna"; su valor, además, es gnómico (y de ahí, nuestra traducción por un presente).

μέμυκε: nótese como el perfecto señala un estado presente y continuo que resulta de la acción del viento. La metáfora es sugestiva.

509 δρῦς ὑψικόμους: la expresión es épica (cf. *Ilíada*, XXIII, 118), como también la imagen sugerida por estos versos.

510 οὔρεος ἐν βήσσῃς: fórmula épica que resuelve el verso hasta la cesura pentemímeres (cf. *Ilíada*, III, 34; XIV, 397; XVI, 634 y 766), o bien hasta la cesura femenina, con la variante βήσσῃσι(ν) (cf. *Teogonía*, 865; *Ilíada*, XI, 87).

πιλνᾷ: es la tradición unánime de los códices. La forma activa πιλνάω, por πίλναμαι que es la única presente en los poemas homéricos (cf. *Ilíada*, XIX, 93 y XXIII, 368), aparece también en el *Himno a Deméter*, 115 (πιλνᾶς: 2a. persona sing. que algunos editores corrigen con πίλνασαι) pero en ningún otro lugar. Para superar la dificultad, Ahrens propuso corregir nuestro πιλνᾷ con πίλναι (= πίλνῃσι) y fue seguido por Wilamowitz quien lo confronta con δείκνυ (= δείκνυσι) del v. 526 (ed. cit., p. 103). En ambos casos —πίλναι y δείκνυ— se trataría de formas eólicas independientes de la tradición épica homérica, que pueden confrontarse con los presentes temáticos de algunos verbos contractos de Lesbos: τίμαι, βόαι, γέλαι (todos en la 3a. pers. sing.) (Cf. Buck, *Gr. Dialects*, p. 123, § 157, b) y con las formas atemáticas de presente activo, en 3a. pers. sing.: τίθη, δίδω, ζεύγνυ, construidas por analogía con los imperfectos correspondientes (cf. Buck, *ibid.*, p. 111 § 138, 2a; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, p. 659).

χθονὶ πουλυβοτείρῃ: fórmula épica que recurre frecuentemente en final de verso (cf. *supra*, vv. 157; 252; *Teogonía*, 531; *Ilíada*, III, 89; XI, 619, etcétera, con variante de caso). En general está introducida por la preposición ἐπί que aquí está sustituida por el verbo ἐμπίπτων.

511 νήριτος: el adjetivo, raramente usado en griego, aparece aquí por vez primera. Literalmente significa: "no contada", porque la floresta tiene innúmeros árboles. Al prefijo negativo νη- está agregado el adjetivo verbal ῥιτός < *ρι- (=contar; cf. ἀριθμός).

512 θῆρες: usado en el sentido genérico de animales contrapuestos a hombres; y no solo de animales salvajes, como puede verse de lo que sigue (*contra*, Wilamowitz, ed. cit., p. 103).

φρίσσουσ' [ι]: aquí es intransitivo. Puede sobrentenderse también τρίχας, como acusativo de relación.

μέζε' [α]: aparece sólo aquí y en la poesía de la época helenística (Licofrón, 762; Nicandro, *Theriaca*, 722), mientras que la forma épica, atestiguada también en la *Teogonía* (vv. 180 y 200), es μήδεα. Nos parece interesante la hipótesis avanzada por West en la introducción a su edición de la *Teogonía* (cit., p. 86), según la cual μήδεα es el vocablo de tradición épica para indicar los genitales del hombre (mismos que, en el lenguaje común de la época de Hesíodo, se llamaban αἰδοῖα: cf. *Erga*, 733), y μέζεα correspondería, en el idioma vernáculo conocido por el poeta beocio, al lugar donde los animales esconden la cola por el frío, es decir, entre las piernas.

Desde el punto de vista de la métrica y de la fonética de μέζεα cabe apuntar el uso indiferente de με-/μη- en la primera sílaba, ambos sentidos cuantitativamente como una sílaba larga (cf. Bechtel, *Gr. Dialekte*, II, p. 832; III, p. 118); y las dos interpretaciones ofrecidas para explicar la ζ: 1) es la expresión gráfica de una δ aspirada (Buck, *Gr. Dialects*, p. 58, § 82); 2) es equivalente a una δ (cf. ζα- < δια-) (Buck, p. 71, § 84; C. Gallavotti-A. Ronconi, *La lingua omerica*, Bari, 1948, p. 112), por lo cual podría suponerse una forma intermedia *μεδjεα = lat. *medius*, que puede corresponder a la expresión τὰ μέσα (lo que está en medio) = τὰ αἰδοῖα de algunos dialectos dóricos de Sicilia.

ἔθεντο: aoristo gnómico.

513 τῶν καὶ . . . καὶ τῶν: el primer τῶν equivale a un pronombre relativo ("y aquellos *cuya* . . . "); el segundo, a un demostrativo ("y *a éstos*").

Para acercarnos un poco a la reiteración del artículo griego con valor de pronombre, tradujimos: "aquellos... a ellos".

νυ: con valor enfático. Cf. la nota al v. 268.

514 ψυχρὸς: en posición de relieve al principio del verso.

διάησι: este verbo, como la preposición διά que lo compone, puede pedir una construcción con genitivo (aquí y en el v. 519, con la preposición repetida) o bien con acusativo (cf. vv. 516-7 y *Odisea*, V, 478; XIX, 440, donde también está referido a los vientos).

περ ἐόντων: concesivo.

515 ἴσχει: *sc.* ῥινός.

μιν = αὐτόν (es decir, Bóreas). Para evitar confusiones de sujeto, tradujimos "que no lo detiene" en lugar de "y no lo detiene".

516 δ' [ε]: es adversativo.

517 ἐπῄεταναὶ: cf. la nota al v. 31 (ἐπῄετανός).

518 ἴς ἀνέμου: análoga perífrasis en la *Ilíada*, XV, 383 (también en principio de verso).

τροχαλὸν: los escolios proponen dos interpretaciones para este adjetivo: ἐπικαμπῆ ἢ ὀξὺν ἐν τῷ δρόμῳ ("encorvado o veloz en la carrera [para calentarse]"). En efecto, el significado primario de τροχαλός es: "rápido", "que corre"; pero aquí es mejor seguir la primera interpretación ("encorvado"), en vista de la descripción que sigue en los vv. 533-4.

519 παρθενικῆς: forma poética y épica por παρθένου. Cf. *Ilíada*, XVIII, 567; *Odisea*, XI, 39; *Erga*, 599.

ἁπαλόχροος: es un epíteto compuesto, acuñado probablemente por Hesíodo, que vuelve a encontrarse en el *Himno a Afrodita*, 14. Generalmente, en la tradición épica, ἁπαλός está referido sólo a partes del cuerpo humano y nunca a la piel, como superficie global del cuerpo (cf. la nota al texto griego de *Teogonía*, 3); por el contrario, en la poesía lírica, tiene también una connotación de totalidad que vislumbramos por primera vez en este pasaje hesiódico. Además, en la lírica, ἁπαλός ya no alude a una cualidad pasiva, y podríamos decir negativa —una condición de vulnerabilidad—, como sucedía en la épica, mas apunta a una cualidad activa y se usa, por ejemplo, para señalar metafóricamente la tersura y frescura de la piel [cf. Arquíloco, fragm. 113 (Diehl); 80 (Adrados)].

Para una discusión más amplia, cf. M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, München, 1968, pp. 178-80 y 243.

En el presente pasaje, pues, y específicamente por lo que se refiere al epíteto ἁπαλόχροος, de nuevo cuño, Hesíodo se sitúa a medio camino entre la épica y la lírica porque, por un lado, lo usa en el sentido épico tradicional, en cuanto que la delicada piel de la virgen puede ser muy vulnerable al frío invernal y al viento de Bóreas y, por otro lado, lo enriquece con nuevos matices injertándolo en un cuadro descriptivo donde sobresale la imagen un tanto sensual de una piel tersa y delicada de virgen, bien lavada y untada de aceite (vv. 522-3).

520 φίλῃ . . . μίμνει: se alterna con otra lectura, conservada por una parte de la tradición manuscrita: μίμνει . . . κεδνῇ, que se originó tal vez por una confusión, ya que μετέρι κεδνῇ es un final de verso conocido (cf. *supra*, v. 130 y *Odisea*, X, 8).

521 πολυχρύσου Ἀφροδίτης: expresión formularia que sigue a la cesura femenina. Cf. también *Teogonía*, 980 e *Himno a Afrodita*, 1. No aparece nunca en Homero.

522 λοεσσαμένη τέρενα χρόα: la misma expresión se encuentra en la *Teogonía*, 5. Cf. allí la nota al texto griego.

523 μυχίῃ: los códices C y D presentan νυχίῃ, que no estaría fuera de lugar; sin embargo, es preferible μυχίῃ, porque enfatiza las ideas de protección e intimidad que rodean a la virgen, apuntadas en el siguiente ἔνδοθι οἴκου.

καταλέξεται: el futuro aquí indica que la acción va a desarrollarse *en seguida*, cuando la joven ha terminado sus preparativos para acostarse. Para este uso del futuro, cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 202. De ningún modo debe entenderse esta forma verbal como un subjuntivo con vocal breve, según propuso Hays (cf. *Notes*, cit., p. 160).

ἔνδοθι οἴκου: posible fórmula épica que resuelve los dos últimos pies del verso. Con variante, cf. *Ilíada*, XVIII, 287. Recurre también en el v. 601.

524 ἥματι χειμερίῳ: probable fórmula épica que precede a la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, XII, 279.

ἀνόστεος: es un epíteto descriptivo usado aquí como sustantivo. Cf. *Teogonía*, 440: γλαυκὴν (= el mar) e *infra*, la nota al v. 533 (τρίποδι).

τένδει: usado sólo aquí y en la *Antología Palatina*, IX, 438, 1.

525 τ'[ε]: correlativo del siguiente καὶ.

526 οὐ γάρ οἱ: es la lectura de los manuscritos, enmendada por Hermann en οὐδέ οἱ (así tienen Mazon, Sinclair y Evelyn-White en sus ediciones).

δείκνυ: es una forma eólica de presente atemático (= δείκνυσι) y no un imperfecto sin aumento. Cf., al respecto, la nota al v. 510 (πιλνᾷ).

ὁρμηθῆναι: infinitivo epexegético.

527 κυανέων: este adjetivo apunta a un color azul oscuro que, por sus reflejos brillantes, se acerca al negro. En Homero, está referido a los metales y, en composición, a las crines de caballo (*Ilíada*, XX, 224).

ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, VI, 3; XI, 14; XIV, 43.

528 στρωφᾶται: στρωφάω es una forma poética frecuentativa de στρέφω.

Πανελλήνεσσι: si el v. 530 de la II rapsodia de la *Ilíada* es espurio, como pensaba Aristarco, entonces el término aparece aquí por vez primera y luego en Arquíloco [fragm. 54 (Diehl); 161 (Adrados)] para indicar a todos los griegos. Estrabón, VIII, 6, 6 (p. 370), recuerda también un pasaje hesiódico del *Catálogo de las Mujeres*, ahora perdido, donde los pretendientes de las hijas de Proteo eran llamados Πανέλληνες (cf. Merkelbach-West, *Fragmenta Hesiodea*, 130).

Quienes propusieron leer, en nuestro pasaje, παρ' Ἑλλήνεσσι, considerando que Hesíodo no podía aún tener conocimiento de la unidad étnica de los griegos, no resolvieron la dificultad porque Ἑλλήνεσσι tendría aquí, evidentemente, el mismo valor.

529 καὶ τότε δή: continuado por τότε δή del v. 533.

νήκεροι ὑληκοῖται: dos *hapax legómena* probablemente acuñados por Hesíodo. Nótese el prefijo negativo νη-. Ὑληκοῖται significa literalmente: "los que se acuestan en el bosque".

530 λυγρὸν: es un neutro con valor adverbial. Liter.: "penosamente".

μυλιόωντες: este verbo aparece sólo aquí. El gramático Crates leía μαλκιόωντες "arrecidos" por el frío), pero μυλιόωντες es tradición unánime de los manuscritos. La raíz del verbo está probablemente en relación con μῦλη ("muela") y la υ es aquí larga por razones métricas (así Liddell-Scott, *s.v* μυλιάω; cf. también Wilamowitz, ed. cit., p. 104, y las traducciones de Evelyn-White y Mazon); mientras que Sinclair (ed. cit., p. 57) propone más bien acercarla a las raíces de μύω y μῡκάομαι ("mugir").

Para el fenómeno de la distracción o distensión vocálica (-όωντες), cf.

la nota a *Teogonía*, 692 (εἰλυφόωντες). Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 75 ss.

531 ἐνὶ = ἐν. La ι epitética se presenta por necesidades métricas.

τοῦτο: es proléptico.

μέμηλεν: perfecto con valor de presente.

532 οἳ ...ἔχωσι: es una excelente corrección de Mazon a la lectura unánime de los códices: οἳ . . . ἔχουσι, que los editores, por lo demás, corrigen en οἳ . . . ἔχουσι (Wilamowitz, Solmsen). Esta última interpretación, sin embargo, "[escapan] adonde... tienen", nos obligaría a considerar parentética la expresión: "y a todos les importa esto en el alma", y un poco redundante, cuando no contradictoria, la frase: "un abrigo buscando" (¿para qué buscarlo si ya lo tienen?). La corrección de Mazon se apoya en dos correcciones anteriores: οἳ . . . ἕλωσι (Brunck) y ὡς . . . ἔχωσι (Peppmüller, Rzach).

ἔχωσι: es un subjuntivo de eventualidad.

σκέπα: de σκέπας. Puede tratarse bien de un acusativo plural (del tipo de γέρα y κρέα épicos), bien de un acusativo singular (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, I, pp. 516 y 581).

πυκινοὺς κευθμῶνας ἔχωσι: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres y que se encuentra en la *Odisea*, X, 283.

533 γλάφυ: es un *hapax legómenon*. La creación hesiódica de este sustantivo se da a partir del adjetivo épico γλαφυρός ("hueco") que, por ejemplo en la *Ilíada*, II, 88, está referido a πέτρα. Hesíodo, por tanto, efectúa una inversión de funciones sintácticas (adjetivo-substantivo → substantivo-adjetivo) en este γλάφυ πετρῆεν, creando un nuevo substantivo que sin embargo no tendrá buena aceptación en la lengua.

τρίποδι βροτοί: βροτοί es una corrección muy buena de Wachler, aceptada por todos los editores, a la lectura βροτῷ de los códices que concuerda con el adjetivo τρίποδι. Así τρίποδι, interpretado como substantivo, se suma a la rica serie de vocablos enigmáticos de origen popular que aparecen en los *Erga*. Cf. ἀνόστεος (v. 524), φερέοικος (571), ἡμερόκοιτος ἀνὴρ (605), πέντοζος (742), ἴδρις (778), y las notas al texto español del v. 524 y de *Teogonía*, 440.

534 οὔ τ'[ε]: la partícula τε, en unión con el pronombre relativo, da a la acción un valor habitual. Cf. la nota al v. 20 (ἥ τε).

ἐπὶ . . . ἔαγε: por el sentido de la frase es mejor considerarlo una tmesis (*contra* Sinclair, ed. cit., p. 58).

ἔᾱγε: es un perfecto de estado alcanzado, con valor de presente y de pasivo. La forma no es necesariamente ática (ᾱ en lugar de η), ya que también en Homero encontramos un subjuntivo con ᾱ (*Ilíada*, XI, 559: ἐᾱγῇ).

νῶτα = νῶτον. La forma plural, por el singular, es frecuentemente usada en poesía.

κάρη: épico por κάρα. En este caso no creemos que se trate simplemente de un equivalente poético por κεφαλή, porque su significado originario de "cima" marca un finísimo contraste con la expresión "hacia el suelo", subrayando la sensible curvatura de la espalda del viejo (cf. el v. 518: "y en rueda encorva al anciano").

535 ἴκελοι: *sc.* βροτοὶ del v. 533.

νίφα: es un *hapax legómenon* que procedería de un hipotético νίψ. En Homero encontramos νιφετός o νιφάς, además del verbo νίφω.

536 ἔσσασθαι: infinitivo exhortativo (de ἕννυμι). La diátesis media tiene un valor reflexivo.

ἔρυμα χροός: es una expresión épica (cf. *Ilíada*, IV, 137).

ὥς σε κελεύω: se trata de una fórmula que sigue a la diéresis bucólica y que posiblemente se encontraba en composiciones de carácter didascálico. El hecho de que se encuentre también en una respuesta del oráculo de Delfos (H. W. Parke & D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, II, Oxford, 1956, *núm. 230*), en igual posición al final del hexámetro, y que, en otros oráculos, los versos terminen con σε κελεύω (*ibid.*, n. 173) o bien κελεύω (n. 311), o σε κελεύει (n. 43), hace pensar que la fórmula podía tener también una tradición en el ámbito de los santuarios.

En los *Erga* está repetida en los vv. 316 y 623, y una variante: ὡς ἀγορεύω, aparece más adelante en el v. 688.

537 χλαῖναν ... μαλακὴν: es una asociación que nos recuerda un pasaje de la *Odisea*, III, 349-50: χλαῖναι ... μαλακῶς οὔτε ξείνοισιν ἐνεύδειν.

καὶ τερμιόεντα χιτῶνα: la misma expresión formularia aparece también, después de la cesura pentemímeres, en la *Odisea*, XIX, 242.

538 μηρύσασθαι: infinitivo exhortativo, como el anterior ἔσσασθαι (v. 536) y los siguientes περιέσσασθαι (539), δήσασθαι (542), συρράπτειν (544), ἔχειν (546), νέεσθαι (554), ὑπαλεύασθαι (557), ἰσοῦσθαι (562), περιταμνέμεν (570), χαρασσέμεναι y ἐγείρειν (573), etcétera.

Este verbo está usado sólo aquí en el sentido de "tejer". En la épica y en la poesía sucesiva se encuentra referido a partes de las naves.

στήμονι: tiene la misma raíz de ἵστημι y del latín *stamen*.

κρόκα: ha sido considerado como un acusativo irregular de κρόκη (cf. Hays; Liddell-Scott, *s. v.* κρόκη). Se trata, en verdad, de la supervivencia (junto a κρόκες que aparece en la *Antología Palatina*, VI, 335), de un antiguo nominativo κρόξ que está citado por Hesiquio. El término κρόκη habría suplantado al arcaico κρόξ.

539 τὴν: por el régimen del verbo compuesto con περί. El verbo simple aparecía en el v. 536.

τοι = σοι. Es un dativo ético.

540 ὀρθαὶ φρίσσωσιν ἀειρόμεναι: la idea de "levantarse", "erguirse" está contenida ya en el verbo αἴρω mas se acentúa doblemente por la presencia de ὀρθαὶ y de φρίσσωσιν (cf. el latín: *horrere*).

σῶμα: contrariamente a la tradición épica que usa σῶμα para indicar un cuerpo muerto, un cadáver (así apuntaba el alejandrino Aristarco en sus estudios sobre la lengua de Homero y comenta ampliamente B. Snell, *Il pensiero greco*, cit., pp. 24 ss), aquí Hesíodo por primera vez usa el vocablo para referirse a un cuerpo vivo, haciéndolo equivaler a χρώς o δέμας. En particular, la preposición κατά apunta a la superficie del cuerpo, con un valor de extensión, y por ende, la equivalencia se da más bien con χρώς.

541 ποσσὶ πέδιλα: nótese la raíz común de los dos vocablos: *πεδ-/ποδ-.

542 δήσασθαι: la voz media indica que la acción está referida a la esfera de interés del sujeto; en este caso, a los pies que son parte de su cuerpo. El valor de esta diátesis podría justificar aquí la traducción: "ata en torno a *tus* pies".

πίλοις: en plural, porque se trata de dos polainas calzadas al interior de las sandalias. Cf. la nota correspondiente al español.

543 κρύος ὥριον: literalmente, "el frío estacional".

544 συρράπτειν: literalmente "cose una con otra (συν)". Nótese la misma raíz en ῥαψῳδός ("rapsoda", "el que cose/une los cantos").

ἐπὶ νώτῳ: es un complemento de lugar que no contiene idea de movimiento; de ahí, el dativo. La connotación de movimiento implícita en el verbo ἀμφιβάλῃ no pasa al complemento (ἐπὶ νώτῳ en lugar de ἐπὶ νώτον), sino que se agota en la preposición ἀμφί del verbo compuesto.

545 ἀλέην: predicativo de δέρματα.

κεφαλῆφι: el antiguo morfema desinencial -φι (sobre el cual véase la nota al v. 496 de la *Teogonía*: βίηφι) se utiliza para numerosos casos

y complementos: instrumental, locativo, dativo, genitivo-ablativo y genitivo propio. Aquí puede corresponder a un dativo, o bien a un genitivo regido por ὕπερθεν (como resulta en nuestra traducción).

547 ψυχρὴ: en posición de relieve al principio del verso.

Βορέαο πεσόντος: genitivo absoluto. Cf. la nota al v. 506 (πνεύσαντος Βορέαο). Es una fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres (cf. *Odisea*, XIV, 475).

πεσόντος = ἐπιπεσόντος o ἐμπεσόντος.

548 ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος: esta asociación de nombre y epíteto, que es de tradición épica, en nuestro pasaje no parece muy feliz (pero véase la nota correspondiente al texto español). Con variante de la primera sílaba y de caso, esta expresión formularia se encuentra generalmente después de la cesura femenina (cf. *Ilíada*, IV, 44; V, 769; *Odisea*, IX, 527; *Teogonía*, 463, 470, 685, 737, 808, 891).

549 ἀὴρ: éste es el primer ejemplo de ἀὴρ masculino. Comúnmente, en Homero y en el mismo Hesíodo, es femenino. Será nuevamente usado como forma masculina a partir de Heródoto.

πυροφόρος: el epíteto es de tradición épica y, en Homero, se encuentra referido únicamente a ἄρουρα (cf. *Ilíada*, XII, 314; XIV, 123). La originalidad de Hesíodo consiste en referirlo a la niebla; pero algunos autores (Hermann, Wilamowitz y Solmsen), pareciéndoles una imagen demasiado audaz y en el fondo impropia, corrigen la lectura unánime de los códices (presente también en el papiro Π5 y en el comentario de Proclo) en πυροφόροις (referido a ἔργοις, y por tanto más conforme a la tradición épica). Esta corrección, sin embargo, nos parece innecesaria, ya que Hesíodo da muestras a menudo de usar un lenguaje original, no convencional.

τέταται: perfecto gnómico. Este valor del verbo está confirmado por el ὅς τε del v. 550, que señala una situación habitual.

ἔργοις: el significado etimológico del vocablo es "trabajo", pero ya en la poesía épica ἔργα ha pasado a significar, por metonimia, "campos trabajados". Cf. *Ilíada*, II, 751; *Odisea*, II, 22 y 127; XIV, 344, etcétera.

550 αἰεναόντων = ἀεναόντων. La primera sílaba es alargada por razones métricas.

551 ἀνέμοιο θυέλλη: fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres (cf. *Ilíada*, VI, 346, con variante de caso).

552 ὗει: literalmente "llueve". La misma expresión metafórica aparece

en el siguiente ἄησι: "sopla", con el sentido de: "es empujada por el soplo de Bóreas".

ποτὶ = πρὸς.

553 νέφεα κλονέοντος: la expresión es épica. En *Ilíada*, XXIII, 213 los sujetos son Bóreas y Céfiro.

554 τὸν: es decir, ἠέρα en su aspecto de lluvia.

ἔργον: sentido aquí con la digamma inicial: ϝέργον; por lo cual se alarga por posición la última sílaba del anterior φθάμενος. Es el caso también de οἰκόνδε = ϝοἰκόνδε, para los efectos métricos.

οἰκόνδε νέεσθαι: expresión épica que sigue a la censura heptemímeres. Cf. *Ilíada*, II, 290.

555 μή . . . ἀμφικαλύψῃ = ἵνα μή . . . ἀμφικ. En la épica homérica, μή es usado más de cien veces sin conjunción, para introducir proposiciones finales negativas (contra 26 ejemplos de ἵνα μὴ, 10 de ὡς μὴ y 3 de ὄφρα μὴ). Sucesivamente, en la lengua griega, el uso de μή sin conjunción disminuye sensiblemente porque la oración final es sentida como una verdadera oración subordinada. En la lengua épica, por el contrario, la proposición final es considerada a menudo como independiente y se construye en forma paratáctica; en nuestro caso tendremos: "vuelve a la casa, que nunca . . . la obscura nube te envuelva".

Al respecto, véase Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 269, § 397 (en donde se ofrecen los datos arriba citados).

σκοτόεν: aparece en Hesíodo por primera vez. El equivalente homérico es σκότιον.

νέφος ἀμφικαλύψῃ: expresión épica que sigue a la cesura heptemímeres. Cf. *Ilíada*, XIV, 343 (con variante de persona y de tiempo).

556 μυδαλέον θήῃ: literalmente, "ponga empapado". Θήῃ: forma no contracta, con vocal radical alargada, equivalente a θῇ (de τίθημι). Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, pp. 458-9, § 218.

κατά . . . δεύσῃ: posible tmesis por καταδεύσῃ. Cf. el uso del verbo compuesto en el v. 546 (καταδεύῃ).

557 ἀλλ'[α]: es una partícula que acompaña frecuentemente una exhortación (como en este caso) o una orden. Transcribimos, traduciéndolas como de costumbre, algunas observaciones de Denniston que pueden ser muy útiles: "Bäumlein explica el uso de ἀλλά para combatir la indecisión o la resistencia de otra persona. Pero ἀλλά expresa, más bien, como dice Hartung, una ruptura en el pensamiento; o bien, como propone

más específica y exactamente Klotz, una transición de los argumentos para una acción a una proposición de la acción requerida" (Denniston, *Gr. Particles,* pp. 13-4).

μεὶς: forma jónica y épica que equivale al ático μήν. En Homero se encuentra una sola vez (*Iliada,* XIX, 117), y otra vez aparece en el *Himno a Hermes,* 11. La raíz originaria es *μηνσ- (cf. el latín *mēnsis*); de allí, la forma *μήνς del nominativo abrevió la vocal del tema delante de ν + consonante y devino μεὶς (con alargamiento compensatorio por la caída de ν). Cf. Buck, *Gr. Dialects,* p. 93.

558 Nótense las aliteraciones de χ y ς y la anáfora de χαλεπὸς (que se encontraba ya presente en el verso anterior), que subrayan la dureza de la estación invernal.

559 τῶμισυ: crasis de τὸ ἥμισυ. Nótese la psilosis jónico-eólica.

ἐπ' ἀνέρι: una *variatio* en la construcción con respecto al anterior βουσίν. ἀνέρι = ἀνδρί (cf. la nota al v. 364); es un dativo posesivo.

εἴη: un optativo con matices exhortativos, que equivale prácticamente a un imperativo (cf. ἐρύκοι del v. 28 y los vv. 441, 470, etcétera).

560 ἁρμαλιῆς: es un genitivo partitivo.

εὐφρόναι: epíteto con valor de substantivo que equivale eufemísticamente a νύκτες. Epítetos de la misma naturaleza, de origen popular indudable y presentes en los *Erga,* han sido señalados en la nota al v. 533 (τρίποδι). Cf. también la nota al v. 524 del texto español.

Εὐφρόναι aparece aquí por primera vez (pues los adjetivos homéricos correspondientes son εὐφρονέουσαι y εὔφρονες) y será usado sucesivamente también por Píndaro (*Nemea* VII, 3), quien a menudo reproduce formas del léxico hesiódico.

561-3 Según el testimonio de Proclo, Plutarco tachó estos versos; y muchos editores modernos (Rzach, Wilamowitz, Solmsen) siguen su ejemplo porque, en el contexto, la expresión τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτὸν hace pensar en un año que termina con el equinoccio de primavera, después de concluída la estación invernal, mientras que el año hesiódico inicia y se concluye en otoño (cf. vv. 448-78 y 614-7). Se trataría, pues, de dos diferentes concepciones del ciclo anual, que sería muy extraño que tuviera la misma persona. A nosotros, sin embargo, la diferencia no nos parece insalvable y, además, la expresión poco usual del v. 562 (ἰσοῦσθαι νύκτας τε καὶ ἤματα), que adquiere un significado denso y específico en relación con los versos anteriores (559-60) como seña-

lamos en la nota correspondiente del texto español, tiene un sabor propiamente hesiódico.

561 ταῦτα φυλασσόμενος: probable fórmula épico-didascálica que precede a la cesura pentemímeres y que encontramos ya, con variante de caso, en el v. 263.

La voz media señala que la acción se desarrolla en el interés del sujeto.

τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτὸν: cf. *Teogonía*, 795. Fórmula épica análoga a τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν, que sigue a la cesura femenina (*Odisea*, XIV, 292; IV, 86; *Ilíada*, XIX, 32; *Teogonía*, 740).

562 ἰσοῦσθαι: no se trata de un infinitivo epexegético, como sugirió Mair y como fue aceptado por Evelyn-White, sino de un infinitivo exhortativo con valor de imperativo (cf. la nota al v. 538: μηρύσασθαι). La voz media tiene, también aquí, un valor de interés.

564 μετὰ τροπὰς ἠελίοιο: fórmula épica que sigue a la cesura femenina (cf. más adelante el v. 663). Τροπὰς: nótese la desinencia -ᾱς, en lugar de -ᾱς, que está ausente en la lengua épica (para una mayor información, cf., la nota a *Teogonía*, 60).

565 δή ῥα τότ'[ε]: cf., *supra*, la nota al v. 417. Nuestra traducción: "entonces" equivale a "justo entonces".

566 ἱερὸν ῥόον 'Ωκεανοῖο: es la variante de una fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres y resulta de la mezcla de dos fórmulas: ἱερὸν ῥόον 'Αλφειοῖο (*Ilíada*, XI, 726) y παρὰ ῥόον 'Ωκεανοῖο (*Ilíada*, XVI, 151).

567 ἐπιτέλλεται: este verbo tiene otro significado en la tradición épica; sólo en Hesíodo (aquí y en el v. 383) y en el *Himno a Hermes*, 371, por primera vez, equivale al "surgir" o "aparecer" de las estrellas.

ἀκροκνέφαιος: es un *hapax legómenon* que equivale a ἀκρόνυχος, usado a partir de Aristóteles. Vocablos formados con el mismo tema compuesto por ἀκρο- (ἀκροκνεφής y ἀκρόκνεφα, este último explicado por Hesiquio) aparecerán en Luciano con un significado casi opuesto, es decir: "al amanecer".

Nótese la *correptio* de ο delante de -κν-, que podemos confrontar con la falta de alargamiento de ε delante del grupo consonántico -σκ- (*infra*, 589 y *Teogonía*, 345) y de πν- (*Teogonía*, 319), que nunca se da en Homero, en donde la combinación muda + nasal hace siempre posición.

568 μέτ'[α]: con baritonesis por la anástrofe. Normalmente tendríamos

μετὰ τόν. Τὸν δὲ μέτ'[α]: fórmula épica que resuelve el primer pie del verso. Cf. *Odisea*, XI, 260, 266, 305, 601.

ὦρτο: es un aoristo gnómico.

ὀρθογόη Πανδιονίς: es predicativo. 'Ορθογόη aparece sólo en este lugar y, a pesar de ser conservado por todos los manuscritos, ha sido corregido erróneamente en ὀρθρογόη (cf. Liddell-Scott, *s. v.*).

569 ἔαρος . . . ἱσταμένοιο: probable fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, XIX, 519. El genitivo absoluto tiene valor temporal.

570 τὴν φθάμενος: fórmula que precede a la cesura tritemímeres y que encontramos ya en el v. 554.

περιταμνέμεν = περιτάμνειν. Sobre la desinencia -μεν de infinitivo, de origen eólico y usada también para las formas temáticas en los dialectos beocio y tesálico y en la lengua épica, cf. Buck, *Gr. Dialects*, p. 122, § 155, y p. 148, § 204, y nuestras notas a la *Teogonía*, 394 y a los *Erga*, 354 y 377. El significado etimológico del verbo: "cortar alrededor" da muy bien la idea de la podadura.

571 ἀμ . . . βαίνῃ: tmesis.

572 τότε δή: la partícula refuerza el adverbio. Cf. la nota al v. 417. Hesíodo dice que sólo entonces, y no antes o después, no es tiempo de cavar las viñas.

σκάφος: es un neologismo hesiódico.

573 χαρασσέμεναι = χαράσσειν.

ἅρπας: el uso de ἅρπη por δρέπανον ("hoz") aparece por primera vez con Hesíodo. Cf., también, *Teogonía*, 175, 179.

574 θώκους: forma épico-jónica por θάκους. Cf., también, el v. 493.

κοῖτον: para este uso metafórico de κοῖτος ("cama", "lecho"), cf. *Odisea*, XIX, 515.

ἠόα: es corrección de Gerhard (aceptada por Rzach, Wilamowitz, Evelyn-White y Solmsen) a ἠῶ de los manuscritos (que Mazon reproduce en su edición).

575 ὥρῃ ἐν: anástrofe de ἐν ὥρῃ.

ὅτε τ'[ε]: la partícula da a la acción un valor habitual, típico. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, pp. 521-2.

κάρφει: cf., *supra*, la nota al v. 7. Aquí el verbo implica una reducción de los humores del cuerpo, que, por la acción del sol, evaporan en forma de sudor.

576 ἀγινεῖν = ἄγειν. 'Αγινέω es una forma épica, alargada por razones métricas.

577 βίος ἄρκιος εἴη: expresión formularia que ya encontramos en el v. 501. Los códices presentan εἴη, un optativo que constituye una anomalía después de un tiempo presente: infinitivo = imperativo (cf. la nota a εἴη del v. 501). También aquí seguimos a Wilamowitz y Sinclair, quienes reproducen la corrección εἴῃ (subjuntivo) de Schäfer.

578-80 Nótese la anáfora de ἠώς en principio de verso, para la cual los *Erga* nos ofrecen otros ejemplos: vv. 317-9 (αἰδώς), 761-3 (φήμη), 5-7 (ῥεῖα), 182-4 (οὐδέ), 691-2 (δεινὸν), 453-4 (ῥηίδιον).

578 ἀπομείρεται: este verbo compuesto aparece solamente en Hesíodo. Liddell-Scott (y otros diccionarios que de él dependen) le reconoce el significado de "distribuir", pero es mejor, sin duda, relacionarlo con μείρομαι homérico que, construido como aquí con el acusativo del objeto, significa: "recibir / obtener como parte". Del mismo modo piensan también Paley, Mazon y Sinclair. La proposición ἀπό, que en nuestro pasaje forma el nuevo verbo compuesto, puede señalar que se extrae una parte del todo (*sc.*, el trabajo); y la diátesis media, que el alba se toma la parte del trabajo para sí.

γὰρ ἔργοιο: es corrección de van Lennep a la *lectio* γὰρ τ'ἔργοιο de los códices, donde τ'[ε] fue introducido por razones métricas, al no contemplarse la posibilidad de una lectura ϝέργοιο.

579 ὁδοῦ: es un genitivo locativo. En la tradición homérica se encuentran muchos ejemplos de este genitivo (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 58, § 72) y en particular, para ὁδοῦ/ὁδοῖο, v. *Ilíada*, XXIV, 264; *Odisea*, II, 404; III, 476, etcétera. Para ejemplos posteriores, cf. Heródoto, III, 105; Tucídides, IV, 47, 3.

καὶ: con valor adverbial: "también". No es necesario corregirlo en τε como hace Wilamowitz aceptando la sugestión de Bentley.

ἔργου: en genitivo por analogía con el anterior ὁδοῦ; la construcción simétrica de las dos oraciones está acentuada por la anáfora del verbo προφέρει.

580 ἥ τε: cf. la nota al v. 3 (ὅν τε).

πολέας = πολλούς. Es forma épica.

ἐπέβησε: aoristo gnómico con valor causativo. La preposición ἐπί explica el genitivo que sigue.

581 ἐπὶ . . . τίθησιν: tmesis.

582 ἠχέτα: se trata de un nominativo en -ᾰ, probablemente formado por analogía con los antiguos epítetos épicos del tipo μετίετα y νεφεληγερέτα (cf. la nota al v. 53). Aparece por primera vez con

Hesíodo y, luego, está atestiguado en la *Antología Palatina*, VII, 201 y 213. La forma homérica correspondiente es ἠχήεις; la forma clásica, ἠχέτης.

583 δενδρέῳ ἐφεζόμενος: fórmula épica que precede a la cesura pentemímeres (cf. *Ilíada*, III, 152). Δενδρέῳ: es bisilábico, como en Homero.

λιγυρὴν . . . ἀοιδήν: la expresión pertenece a una fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres y que presenta muchas variantes. Cf. *infra*, v. 659; *Odisea*, XII, 44 y 183.

584 ὑπὸ πτερύγων: en nuestra traducción consideramos la preposición ὑπὸ con su normal valor locativo, pero reconocemos que puede tener también una función causativa o de agente, como le reconoce Mazon (*Commentaire*, p. 129). En este último caso, se podría traducir: "por las alas".

θέρεος . . . ὥρῃ: posible expresión formularia que sigue a la cesura pentemímeres y que vuelve a aparecer, con pequeña variante de caso, en el v. 664.

585 τῆμος: correlativo de ἦμος (v. 582).

586 μαχλόταται: este adjetivo aparece aquí por primera vez, pero ya en Homero está presente el substantivo correspondiente: μαχλοσύνη, referido a Alejandro (cf. *Ilíada*, XXIV, 30). Μάχλος es un término usado sólo para las mujeres, siendo λάγνος el correspondiente masculino. En el pasaje homérico citado, el uso de μαχλοσύνη en relación con Alejandro se justifica por el carácter del personaje que, en otro pasaje, es definido como "mujeriego" (γυναιμανές: *Ilíada*, III, 39).

587 εἰσίν: nótese el *enjambement*. En la traducción conservamos el mismo resalte para este verbo.

ἄζει: aparece por primera vez aquí con valor transitivo. En Homero, el verbo es de voz media y tiene un valor intransitivo.

588 αὐαλέος: adjetivo no homérico. Después de Hesíodo, se encuentra en los autores helenísticos.

ὑπὸ: introduce un complemento de causa.

ἀλλὰ: introduce un nuevo pensamiento (cf. la nota al v. 557). Para marcar esta transición brusca hemos subrayado el matiz desiderativo del siguiente optativo (εἴη) con un "ojalá", a pesar de que en griego no aparezca ninguna interjección correspondiente (εἰ γάρ, εἴθε, etcétera). τότ'[ε] ἤδη: "justo entonces". Cf. vv. 417 y 572.

589 εἴη: es el típico optativo-desiderativo. Nos parece, y así hemos traducido, que debe sobrentenderse un σοι. Éste, luego, será recogido

por los infinitivos absolutos con valor de imperativos de segunda persona singular: πινέμεν (v. 592), προχέειν y ἑέμεν (596), del tipo muy recurrente en toda esta parte del poema (cf. la nota al v. 538: μηρύσασθαι, y el τοι = σοι del v. 539). De manera muy natural el poeta, después de concluir la presentación de la escena bucólica veraniega, continúa hablando con el "tu" a sus hipotéticos oyentes (cf. los vv. 597, 600, 602-3).

Por el contrario, creemos que no es correcto sobrentender un μοι. (referido al propio poeta), como hacen por ejemplo Mazon, Sinclair y Evelyn-White, ya que Hesíodo, orgulloso de manifestar su propia identidad y personalidad en el poema, no habría tenido motivos para ocultarlas aquí.

En cuanto a los acusativos ἑζόμενον, κεκορημένον (593) y τρέψαντα (594), que acompañan a los infinitivos-imperativos, nos sorprende en un principio encontrarlos aquí en lugar del normal nominativo (cf., por ej., los vv. 554 y 570: φθάμενος; 561: φυλασσόμενος); pero la estructura sintáctica de este pasaje es diferente, ya que la idea de deseo encerrada en el εἴη del v. 589, se mantiene implícita en las oraciones infinitivas siguientes (cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 380) y por ende justifica la presencia de los acusativos (cf. también Chantraine, *Gr. homérique*, II, pp. 317-8, § 461).

590 μάζα τ' ἀμολγαίη γάλα: Sinclair, Wilamowitz y Mazon, en su primera edición de los *Erga* (1914), corrigen la *lectio* μάζα de los manuscritos en μᾶζα (conforme a los señalamientos del gramático Herodiano: II siglo d. de C.). La expresión citada correspondería a una endíadis, si μᾶζα se entiende como "harina" hechada en la cubeta que contiene la leche de cabra (así Mazon, *Commentaire*, p. 130; quien sucesivamente, en su edición de 1928, parece retractarse).

ἀμολγαίη: es un epíteto no homérico que aparece aquí por vez primera y que ha sido variamente interpretado por los escoliastas.

σβεννυμενάων: literalmente "secadas", "vaciadas". Proclo glosa: [αἰγῶν] παυομένων τοῦ θηλάζειν (que han cesado de amamantar).

591 ὑλοφάγοιο: un epíteto de segura creación hesiódica. Compuesto por ὕλη (floresta) y el tema *φαγ- de ἐσθίω (comer).

τετοκυίης: este participio perfecto demuestra muy bien el valor del perfecto en su forma más antigua, ya que, desde el punto de vista del *aspecto*, expresa un estado y, desde el punto de vista del *tiempo*, se

sitúa, si no en el presente, por lo menos en el momento actual. Escribe Humbert al respecto: "Se trata del *estado* de la ternera que no es estéril, ni madre. El objeto, que existe realmente, no se toma en cuenta; el *estado presente* deja en la sombra los hechos *anteriores* (la vaca que *ha parido*)" (*Syntaxe grecque*, p. 147).

592 ἐπὶ: con valor adverbial.

πινέμεν = πίνειν. Es un infinitivo exhortativo, como los siguientes προχέειν y ἰέμεν del v. 596, incluido en la oración desiderativa introducida por εἴη (v. 589 con la nota correspondiente).

593 ἐζόμενον, κεκορημένον: cf. la nota al v. 589: εἴη.

ἦτορ: es un acusativo de relación. Aquí ἦτορ corresponde a la sede de los sentimientos [de bienestar].

594 ἀκραέος: de ἄκρος y ἄημι (soplar).

595 δ'[ε]: es corrección de Schömann. Los códices presentan τ'[ε] que une entre sí, con un paralelismo impropio, ἀενάου y ἀπορρύτου, los epítetos de la fuente.

ἥ τ'[ε]: es un pronombre relativo. *Sc.*: ἐστίν.

ἀθόλωτος: es un neologismo hesiódico que vuelve a aparecer sólo en la época helenístico-romana (por ej. en Luciano, *Tragodopodagra*, 62). En la época clásica, es decir en el dialecto jónico-ático, se encuentran, sin α- privativo, los adjetivos θολός y θολερός (opuestos de καθαρός = puro).

596 ὕδατος . . . οἴνου: genitivos partitivos.

τέτρατον: forma épica de τέταρτον que erróneamente aparece, aquí, en todos los manuscritos.

τρὶς: la sílaba es alargada en arsis.

597 Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. vv. 32, 466 y 805. También en Homero encontramos la expresión Δ. ἀκτὴν (*Ilíada*, XIII, 322).

598 σθένος Ὠρίωνος: análoga expresión en los vv. 615 y 619.

599 εὐαεῖ: de εὖ y ἄημι (soplar).

ἐυτροχάλῳ ἐν ἁλωῇ: posible expresión formularia, pero no épica, que sigue a la cesura femenina y recurre también en el v. 806.

Εὔτρόχαλος es probablemente un adjetivo del léxico popular que en Hesíodo aparece por vez primera y que será usado sucesivamente por los poetas de la época helenística. En Homero se encuentra εὔτροχος que, sin embargo, tiene únicamente la acepción de "bien provisto de ruedas" y, por ende, "veloz" (dicho del carro de guerra; allí la raíz

*τρεχ-/τροχ- (de τρέχω= correr) tiene el significado primario de "correr" y solo de modo secundario el de: "de forma circular". En Hesíodo, al contrario, este valor secundario deviene principal en la nueva formación lexical, como demuestra también el adjetivo τροχαλὸν del v. 518.

600 αὐτὰρ ἐπὴν δὴ: expresión formularia que sigue a la diéresis bucólica (cf., también, en el v. 614). Es una variante de αὐτὰρ ἔπειτα, que se encuentra igualmente en final de hexámetro (cf., *infra*, v. 607) y que aparece con frecuencia en la *Teogonía* (vv. 116, 132, etcétera). Ἐπὴν: forma jónica contracta por ἐπεὶ ἄν.

602 θῆτα: se trata de un siervo asalariado y, por tanto, diferente del δμώς (v. 597). Los dos vocablos aparecen, en su diferente acepción, en la *Odisea*, IV, 644.

ἄοικον: usado por primera vez por Hesíodo y adoptado sucesivamente por Sófocles, Eurípides y Platón.

ποιεῖσθαι: nótese la diátesis media con valor de interés.

603 χαλεπὴ: *sc.* ἐστίν.

ὑπόπορτις: este vocablo es una creación hesiódica o bien pertenecía al léxico popular que era bien conocido por nuestro poeta. En Homero encontramos πόρτις con el significado de "becerro", y sólo en Licofrón, quien como todo poeta helenístico amaba a Hesíodo, πόρτις está referido, metafóricamente, a una muchacha. El uso metafórico que Hesíodo hace de ὑπόπορτις, sin embargo, no es propiamente gentil ya que, refiriéndose a una esclava, el poeta demuestra —como apunta con mucha agudeza un filólogo italiano— que pone en el mismo nivel al hombre y al animal, sobre todo cuando ambos son instrumentos de trabajo (véase V. Pisani, *Storia della lingua greca*, Torino, 1960, p. 53). Lo mismo puede decirse del término ἀνδράποδον (esclavo), que está formado por analogía con τετράποδον (animal de trabajo).

El adjetivo ὑπόπορτις, compuesto con ὑπό, da la idea de la vaca que, debajo de sí, cría a su becerro. La imagen hesiódica fue aprovechada por Eurípides quien creó un nuevo compuesto, de análogo significado: ὕπαρνος (cf. *Andrómaca*, 557), adoptado sucesivamente por Calímaco, *Himno a Apolo*, 53.

δίζησθαι: (de δίζημαι) es corrección de Schneider a δίζεσθαι de los manuscritos, que se encuentra usado con el mismo significado de δίζησθαι en la época helenística, pero no en la poesía épica.

604 καὶ κύνα καρχαρόδοντα: el mismo hemistiquio vuelve a presentarse

en el v. 796. La expresión, formada por nombre y epíteto, es de tradición épica (cf. *Ilíada*, X, 360; XIII, 198, etcétera). En cuanto al adjetivo, podemos anotar que se encuentra en la misma posición dentro del verso en la *Teogonía*, 175 y 180.

κομεῖν: el infinitivo depende, como los anteriores, de κέλομαι, pues la segunda mitad del verso 603 tiene un carácter parentético.

μὴ φείδεο: esta oración de imperativo se junta por asíndeton, y con *variatio*, a la anterior.

605 μή ποτέ . . . ἔλῃται: es una oración final sin conjunción, del tipo que se encuentra frecuentemente en la épica. Cf. *supra*, v. 555 y nota correspondiente (μή . . . ἀμφικαλύψῃ).

ἀπὸ . . . ἔλῃται: = ἀφέλῃται. Tmesis.

σ'[ε] . . . χρήμαθ': un doble acusativo, de persona y de cosa, que se encuentra a menudo con el verbo ἀφαιρέω, así como con otros verbos que significan "quitar", "privar". Cf. Lasso de la Vega, *Sintaxis griega*, I, pp. 372-3.

ἡμερόκοιτος: neologismo hesiódico de origen popular. Cf. la nota al v. 533 (τρίποδι). Corresponde al *dormitator* de Plauto (*Trinummus*, 862, 984).

606 χόρτον . . . καὶ συρφετόν: la misma expresión es adoptada por Calímaco, *Himno a Apolo*, 109, y Plutarco, *Moralia*, 97, 2: κονιορτὸν ἢ συρφετόν.

608 φίλα: con valor de adjetivo posesivo.

609 Εὖτ' ἂν . . . ἔλθῃ: es una temporal iterativa. El aoristo tiene su valor propio de señalar una acción momentánea.

609-10 ἐς μέσον . . . οὐρανόν: cf. en latín: *in medium coelum*.

610 ῥοδοδάκτυλος Ἠώς: conocida expresión formularia que se encuentra en final de verso. Cf. *Ilíada*, I, 477; VI, 175; *Odisea*, II, 1, etcétera.

611 ἀποδρέπειν οἴκαδε: nótese la terminación -ειν del infinitivo, propia de varios dialectos dóricos (cf. Buck, *Gr. Dialects*, p. 122, § 153). Los códices presentan ἀποδρέπειν, que es imposible métricamente, o bien ἀπόδρεπε (códice D antes de corrección), que podría ser correcto en cuanto existe, más adelante (v. 627), otro ejemplo de imperativo entre infinitivos con valor exhortativo. Sin embargo, la corrección ἀποδρέπειν es aceptada unánimemente por los editores. En cuanto a la ausencia de la digamma en οἴκαδε, que permite a la última sílaba de ἀποδρέπειν mantenerse breve (en lugar de alargarse por posición), cabe recordar

que en Hesíodo la presencia de *F* es variable (cf. el final de la nota al v. 382: ἔργον etcétera).

οἴκαδε: nótese el sufijo -δε que señala un movimiento hacia [*sc.*: la casa]. Si relacionamos este sufijo con la proposición ἀπο- del verbo compuesto tendremos la representación completa del movimiento que inicia con la recolección de los frutos y termina con la conservación de éstos en la casa; mas, como la idea de "llevar a la casa" está implícita en el texto, preferimos mantenerla como tal y traducir "para la casa".

612 τ'[ε] . . . καὶ: la correlación está acentuada por la anáfora de δέκα.

613 πέντε: *sc.* ἤματα.

συσκιάσαι: este verbo aparece aquí por primera vez, pues en Homero se encuentra únicamente el verbo simple σκιάζω. Συν-, con valor adverbial, puede indicar bien el conjunto de los racimos, bien la totalidad de la acción, dando más fuerza al verbo simple. Interpretando la expresión en este último sentido, tradujimos con "sombréalos bien". Cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 488 (σύν-εγγυς, *ganz nahe*), Liddell-Scott, *s. v.* σύν D. 2.

ἕκτῳ: *sc.* ἤματι.

ἀφύσσαι: este verbo, en general, está usado específicamente para el vino.

614 Διωνίσου πολυγηθέος: expresión formularia. Cf. *Teogonía*, 941 con la nota correspondiente.

615 σθένος Ὠρίωνος: cf. vv. 598 y 619.

616 μεμνημένος εἶναι: forma perifrástica del infinitivo perfecto, con valor exhortativo como los anteriores infinitivos.

617 ὡραίου: "estacional". ἀρότου . . . ὡραίου puede traducirse con: "de la estación de la arada" o aún mejor, como hicimos nosotros, con "de la arada/en su tiempo", poniendo énfasis tanto en la acción de arar como en el momento oportuno para esta acción, que en griego está resaltado en principio de verso.

πλειὼν δὲ κατὰ χθονὸς ἄρμενος εἴη: este pasaje ha creado muchos problemas para los editores tanto desde el punto de vista de la interpretación como de la sintaxis. Göttling y Peppmüller llegaron inclusive a considerarlo interpolado. El primer problema, de solución relativamente fácil, consiste en el significado de πλειών.

El vocablo, que es usado como adjetivo en la *Teogonía*, 636 y en los *Erga*, 778 y 792, aparece con el significado de "un año entero" sólo en la época helenística (cf. Calímaco, *Himno a Zeus*, 89; Licofrón, 201,

1039); pero esto no constituye una dificultad para que también en Hesíodo tenga el mismo valor, si reparamos en el hecho de que nuestro poeta era muy apreciado y estudiado por los autores alejandrinos de la época helenística y helenístico-romana y que numerosos vocablos hesiódicos fueron adoptados por ellos en sus obras (cf. *supra* v. 66: γυιοβόρους; 464: εὐκηλήτειρα; 469: μεσάβων; 582: ἠχέτα; 588: αὐαλέος; 595: ἀθόλωτος; 599: ἐυτροχάλῳ; 603: ὑπόπορτις, etcétera). Una segunda interpretación, muy sugestiva, de πλειὼν = "simiente", fue proporcionada por Sittl y adoptada por Mair y Mazon, con base en el testimonio de Hesiquio: πλειόνει = σπείρει, que puede llevar a la equivalencia: πλειὼν = σπέρμα. La sugestión es buena, pero es oportuno recogerla en un comentario y no consignarla en el texto traducido que perdería la fuerza y la ambigüedad de la metáfora.

El segundo problema surge en relación con la asociación de κατὰ + genitivo y de un verbo que indica un estado: εἴη.

En efecto, κατὰ χθονὸς implica la dependencia de un verbo de movimiento (real o figurado) (cf., para κατὰ, Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 113; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 480); de ahí, que εἴη haya sido considerado no como un optativo de εἰμί sino de εἶμι = *eo*, en latín), que es un verbo de movimiento [así Mazon, Schömann, Solmsen: εἴη *optat. verbi* ἰέναι *non magis mirandum est quam* προσεῖναι *infinit.* (353)"]. Esta forma, sin embargo, es difícil de explicar como forma dialectal (cf. Rzach, "Der Dialekt des Hesiodus, p. 453, citado por Sinclair, ed. cit., pp. 64-5), y por ello ha sido corregida en εἶοι (forma beocia de ἴοι) por Wilamowitz (pp. 111-2) y en εἶσιν (un presente que descuida por completo el tono desiderativo de la frase) por Hauptmann y Sinclair. Schömann, a su vez, corrige κατὰ χθονὸς en κατὰ χρέος ("de acuerdo con [tus] necesidades").

Reconocemos que el pasaje es difícil y que la expresión, como sucede en otros lugares, es puramente indicativa y debe ser integrada para darle un sentido, sin embargo no nos convencen las interpretaciones y las correcciones propuestas: *1*) porque εἴη = εἶοι = ἴοι es un seudobeotismo; *2*) porque εἴη de ἰέναι (y no de εἶναι) es demasiado arbitrario, ya que la equivalencia propuesta para el v. 353: προσεῖναι = προσιέναι, no es nada segura, antes bien es difícilmente aceptable (cf. nuestra nota al respecto); *3*) porque εἶσιν transforma demasiado el tono de la oración (cf. *supra*). En consecuencia, preferimos considerar

εἴη como un optativo de εἶναι, equivaliendo la expresión ἄρμενος εἴη a un εὖ ἔχοι ("esté bien") (cf. Píndaro, *Olímpica* VIII, 73: ἁ. πράξαις= εὖ πράξας o εὐτυχήσας; y véase, también, el uso de ἄρμενος en los vv. 407 y 785-6 de los *Erga*). En cuanto a κατὰ χθονὸς, si consideramos que en la época clásica κατὰ puede tener un valor de estado resultativo y significar: "estar debajo" (cf. Jenofonte, *Ciropedia*, IV, 6, 5: τὸν κατὰ γῆς; Esquilo, *Euménides*, 115: ὦ κατὰ χθονὸς θεαὶ, en donde, sin embargo, la expresión κατὰ χθονὸς no está acompañada por ningún verbo y tiene más bien un valor de adjetivo. Al respecto, véase también Humbert, *Syntaxe grecque*, p. 313), y si recordamos al uso de κατὼ con verbos que indican un estado (*Teogonía*, 301: ἐστὶ κάτω) y la presencia de καταχθόνιος en la lengua épica (*Ilíada*, IX, 457; paralela a χθόνιος de *Erga*, 465), podríamos pensar que nuestra expresión equivale a: κατὼ χθονὶ ἔπι ἄρμενος εἴη o, como explicaban Moscópoulos y Proclo, a: κατὰ χθονὸς [ἐπὶ τῶν τῆς γῆς ἔργων]. El significado, por ende, sería: todo el año [una metáfora que equivale a: todas las simientes], una vez que se pone bajo tierra [con idea de movimiento hacia abajo] está preparado [*sc.*: bajo tierra, con valor de estado resultativo] para la cosecha futura.

618 δυσπεμφέλου: literalm., "difícil de atravesar". Es un epíteto homérico generalmente referido al mar tempestuoso y aquí libremente transferido por Hesíodo a la navegación.

619-20 εὖτ' ἂν . . . πίπτωσιν: temporal iterativa, como en el v. 609.

620 ἐς ἠεροειδέα πόντον: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. una variante en la *Teogonía*, 252 (con la nota correspondiente).

621 δὴ τότε: cf. *supra*, vv. 417 y 572, con las notas correspondientes. θυίουσιν: para el verbo, cf. *Teogonía*, 109 y 131 (referido al mar).

622 ἔχειν: es preferible considerarlo regido, como el siguiente ἐργάζεσθαι, por μεμνημένος (*sc.*: εἶναι, un infinitivo exhortativo) y no interpretarlo como un infinitivo-imperativo independiente. En este último caso, en efecto, μεμνημένος tendría un valor perentético, equivaliendo a "recuérdalo", que francamente desentona al lado de ὥς σε κελεύω.

ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ: fórmula épica que sigue a la cesura heptemímeres. Cf. *infra*, v. 817 (con variante de preposición y de caso). El epíteto οἰνοψ, que apunta a las aguas oscuras, no transparentes del mar, es

muy apropiado en este pasaje donde el mar se presenta agitado por las tempestades.

623 δ'[ε]: con valor adversativo.

μεμνημένος: en análoga posición en los vv. 422 y 711.

ὥς σε κελεύω: cf. la nota correspondiente en el v. 536.

624 ἐπ' ἠπείρου: una expresión parecida se encuentra en Homero (*Odisea*, XVI, 359). Ἤπειρος equivale a "tierra firme", contrapuesta al mar.

625 ἴσχωσ'[ι] el verbo es frecuentativo de ἔχω; de ahí, nuestra traducción: "detengan".

ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres y que se encuentra también en la *Teogonía*, 869. Cf. una variante homérica en la *Odisea*, V, 478.

626 χείμαρον: es un vocablo técnico que aparece sólo en Hesíodo. Proclo dice que equivale a πάσσαλον.

ἐξερύσας: cf. el verbo ἐρύσαι del v. 624. Aquí, la preposición pone de manifiesto la idea de extraer.

627 τεῷ ἐγκάτθεο οἴκῳ: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *supra*, v. 27; y *Odisea*, XXIII, 223 (θυμῷ); *Teogonía*, 487 y 890; *Ilíada*, XIV, 219 (κόλπῳ).

τεῷ: forma épica de σῷ, propia de los dialectos dórico y lésbico.

628 στολίσας: este verbo aparece por primera vez en Hesíodo.

νηὸς πτερά: la misma metáfora recurre en Homero (*Odisea*, XI, 125 y XXIII, 272: de los remos).

630 ὥραῖον . . . πλόον: literalmente, "la navegación estacional", y por tanto "el tiempo oportuno para la navegación", ya que ὡραῖος tiene en Hesíodo la connotación precisa de "oportuno".

εἰς ὅ κεν ἔλθῃ: cf. una expresión análoga en la *Teogonía*, 754, también después de la diéresis bucólica. Εἰς ὅ κεν es una locución propia de la lengua épica (que luego pasará al griego clásico donde encontramos εἰς ὅ, εἰς ὁ ἄν; cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 653). Por medio del pronombre relativo, ella señala de una manera bien definida el momento esperado u oportuno (cf., al respecto, Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 263, § 390).

El carácter sintético de esta expresión, que se refiere naturalmente a ὥρα y no a πλοῦς, se justifica porque se trata de un mero relleno del verso (así Wilamowitz, ed. cit., p. 114).

631 νῆα θοὴν ἅλαδ' ἐλκέμεν: cf. expresiones parecidas en la *Ilíada*, XIV, 97 y en la *Odisea*, II, 389. Ἐλκέμεν= ἕλκειν.

ἐν: la preposición se repite más adelante en el verbo compuesto ἐντύνασθαι.

632 ἵν' οἴκαδε . . . ἄρηαι: ἄρηαι es el subjuntivo del aoristo fuerte (ἀρόμην) de ἄρνυμαι (ganar, conquistar) y no procede de αἴρω como supone Sinclair. Peppmüller corrigió en ἄγηαι (un verbo con idea de movimiento) sobre la base de un pasaje de Solón que dice: χρῄζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν (frag. 1, 44 Diehl). Sin embargo, esta corrección se hace innecesaria si reparamos en el uso promiscuo de ἄρνυμαι-ἀείρω en dos pasajes homéricos (*Ilíada*, III, 373: donde ἤρατο, de αἴρω, tiene el sentido de ἄρνυμαι= conquistar; *ibid.*, XX, 247: donde ἄροιτο, de ἄρνυμαι, significa "llevar" = αἴρω). Puede ser, por tanto, que la misma confusión de significado se haya dado en el presente pasaje hesiódico (y por ello tradujimos: "para llevar"), o bien que el adverbio οἴκαδε, como en el caso de κατὰ del v. 617, tenga fuerza suficiente para proporcionar la idea de movimiento, independientemente del verbo al que se acompañe.

633 μέγα νήπιε Πέρση: después de la cesura heptemímeres como en en v. 286.

634 πλωίζεσκ'[ε]: nótese el verbo con el sufijo -σκ- incoativo-frecuentativo que señala la costumbre iterativa de viajar en nave. De ahí, nuestra traducción: "solía viajar". Para este tipo de verbos, cf. *supra*, la nota al v. 90 (ζώεσκον).

635 καὶ: con valor adverbial.

τῇδ'[ε]: es la tradición unánime de los manuscritos; pero sorprende encontrarlo aquí, con un verbo de movimiento (ἦλθε), porque τῇδε es un adverbio locativo que indica quiete. Bergk propuso corregir τῇδ' en τεῖδε/τυῖδε, una forma propia de los dialectos griegos occidentales y del beocio (cf. Buck, *Gr. Dialects*, p. 102, § 132, 2) que, sin embargo, mantiene el valor de locativo. Una glosa de Proclo documenta al uso de τῇδε con valor de ἐνταῦθα en la isla de Creta; mas el problema, en Hesíodo, no es de fácil solución.

πολὺν διὰ πόντον ἀνύσσας: la expresión es, probablemente, la variante de una fórmula que sigue a la cesura femenina. Otras variantes se encuentran en el *Himno a Hermes*, 337: πολὺν διὰ χῶρον ἀνύσσας, y en Teognis, 511: βαθὺν διὰ πόντον ἀνύσσας.

637 ἄφενος . . . πλοῦτον . . . ὄλβον: todo el movimiento de este pasaje, y en particular de este verso, en el cual la enumeración de los bienes *no* poseídos por el padre de Hesíodo precede la afirmación de que la única compañera es la pobreza, nos hace pensar que el poeta enfatiza la miserable condición de su padre a través de la acumulación de sinónimos, y por ello creemos innecesario seguir a Paley en su intento de diferenciar el significado específico de cada vocablo. Además, la asociación redundante de estos substantivos aparece también, con un valor meramente formulario, en Homero (cf. *Ilíada*, I, 171; XVI, 596).

638 κακὴν: sin ninguna connotación moral.

640 χεῖμα ... θέρει: ambos son complementos de duración en el tiempo. Citamos, al respecto, unas observaciones de Lasso de la Vega: "La expresión de la duración la comparte el acusativo con el dativo instrumental (χρόνῳ) y con el locativo con el cual alterna con suma frecuencia [...] Aunque existe una originaria diferencia entre el empleo del acusativo o del instrumental que indican propiamente la extensión durante todo un segmento de tiempo dado, y el locativo o partitivo, que designan un determinado tiempo o momento [...] progresivamente el acusativo va extendiéndose sobre la esfera de usos propios del locativo y partitivo..." (*Sintaxis griega*, I, pp. 376-7).

641 τύνη: cf. el v. 10 y la nota correspondiente.

δ'[ε]: es débilmente adversativo y marca una vuelta del pensamiento de Hesíodo, pudiendo equivaler a: "en cuanto a ti".

μεμνημένος εἶναι: cf. el v. 616, en donde se encuentra también en final de verso.

642 ὡραίων: en posición de relieve, al principio del verso.

δὲ: con valor correctivo.

643 δ'[ε]: es adversativo.

ἐνὶ . . . θέσθαι: tmesis.

644 ἐπὶ κέρδει κέρδος: para la expresión, cf. los vv. 361 y 382.

μὲν... δ'[ε]: correlativos, con un valor equivalente a ὅσῳ . . . τοσούτῳ.

646 ἀεσίφρονα θυμὸν: es expresión formularia. Cf. *supra*, los vv. 315 y 335.

647 βούληαι: la lectura de los manuscritos es βούλεαι δε. El δὲ ha sido oportunamente tachado por Spohn, ya que está del todo fuera de lugar, y el subjuntivo con vocal breve βούλεαι se corrigió en βούληαι, que es la forma aceptada por todas las ediciones. La partícula δὲ podría ser

conservada sólo corrigiendo τρέψας del verso anterior en τρέψῃς.

χρέα . . . λιμὸν: ya asociados en el v. 404.

ἀτερπέα: es trisilábico por la sinizesis de -εα (cf., también, ἀψευδέα de *Teogonía,* 233).

648 τοι = σοι.

πολυφλοίσβοιο θαλάσσης: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada,* I, 34; II, 209; VI, 347; *Odisea,* XIII, 85, etcétera.

μέτρα . . . θαλάσσης: para la expresión, cf. Heródoto, I, 47(a propósito de un oráculo dado a Creso) donde, sin embargo, el significado de μέτρα es de: "dimensiones". Es más pertinente, tal vez, comparar un fragmento de Sófocles (fragm. 432 de Pearson, citado por Sinclair), donde μέτρα (ἄστρων μέτρα) equivale a "periodos", "normas", y la expresión homérica: μέτρα κελέθου (*Odisea,* X, 539).

649 σεσοφισμένος: con valor concesivo. Σοφίζω, que aquí se encuentra por primera vez en la literatura griega, significa "ser hábil", "ser diestro y experto", y no "ser sabio" como en la época clásica; en efecto, σοφίη, en la poesía épica, está asociada con τέχνη y significa "habilidad" (cf. *Ilíada,* XV, 412 e *Himno a Hermes,* 483).

ναυτιλίης . . . νηῶν: genitivos partitivos.

650 εὑρέα πόντον: expresión formularia. El acusativo es requerido por el régimen del verbo compuesto.

652 χειμῶνα: no se trata aquí del invierno sino más bien de una tempestad. Buena es la interpretación que Göttling ofrece para este pasaje: *expectantes, dum desineret tempestas.*

σὺν . . . ἄγειραν: tmesis.

653 καλλιγύναικα: el epíteto, de tradición épica (cf. *Ilíada,* II, 683; III, 75 y 258; *Odisea,* XIII, 412), se encuentra aquí referido por primera vez a Troya. La expresión Τροίην ἐς κ. es una variante formularia que sigue a la cesura pentemimeres (cf. Σπάρτην ἐς κ. del pasaje citado de la *Odisea*).

En este verso encontramos una inversión de la asociación: epíteto-nombre, con respecto a la tradición homérica, donde Troya es ἱερή y Hélade, καλλιγύναικα (así Sittl).

654-62 Estos versos claramente autobiográficos fueron considerados espurios por Plutarco porque no contenían nada meritorio (οὐδὲν ἔχοντα χρηστόν: en Proclo, 367, 18).

654 ἐγὼν = ἐγώ. La consonante eufónica (ν efelcística) permite

evitar el hiato. Escribe al respecto Chantraine: "En el nominativo la ν que se encuentra al final de la palabra ἐγώ, y que en la tradición sirve tal vez para encubrir la caída de ϝ, es un auténtico arcaísmo y se encuentra en dórico, lésbico y beocio: en Homero debe ser un eolismo" (*Gr. homérique,* I, p. 264).

δαΐφρονος: en la acepción iliádica de "valiente", "belicoso". En la *Odisea,* por el contrario, el epíteto parece tener siempre el significado de "prudente", "inteligente", "experto".

655 Χαλκίδα εἰσεπέρησα: la lectura casi unánime de los códices es: Χαλκίδα τ' εἰσεπέρησα (un solo manuscrito presenta la preposición εἰς separada del verbo). Ahora bien, la conjunción τε es francamente inoportuna y fue introducida sin duda para evitar el hiato, que en esta posición del verso no se encuentra nunca en Homero (cf. B. Gentili, *La metrica dei Greci,* Messina-Firenze, 1955, p. 229) mas que aparece, por ejemplo, en la *Teogonía,* 297 y 532, y que Wilamowitz elimina corrigiendo en Χαλκίδ' εἰσεπέρησα. En cuanto al verbo compuesto: εἰσεπέρησα, que encontramos sólo aquí, sería un *hapax legómenon* más en nuestro poema. Kirchhoff propuso mantener el τ' y corregir, luego, en εἰς ἐπέρησα (εἰς en anástrofe), siendo seguido por Rzach, Mazon y Evelyn-White.

τὰ: un artículo con valor de pronombre demostrativo: "y *aquellos* premios que se habían publicado pusieron...".

προπεφραδμένα: nótese la *correptio* de ε ante muda + liquida, que no es desconocida por Homero (cf. *Odisea,* XV, 444 y el nombre Ἀφροδίτη. Véase Chantraine, *Gr. homérique,* I, p. 109).

656 ἄεθλ'[α]: aquí, evidentemente, con un significado diferente que en el v. 654.

657 φέρειν: no debe sorprender nuestra traducción: "haber llevado" porque, como escribe Chantraine: "el infinitivo presente por principio expresa sólo el aspecto y puede referirse al presente, al pasado, al futuro, pero subrayando la duración de la acción verbal" (*Gr. homérique,* II, p. 195, § 289). En nuestro caso, por ende, la acción de "llevar" no está referida por Hesíodo al momento conclusivo del concurso, sino más bien al trasfondo durativo de los mismos juegos.

Existe otra versión del verso, citada por Proclo (368, 29), que alude expresamente a la victoria de Hesíodo sobre Homero (ὕμνῳ νικήσαντ' ἐν Χαλκίδι θεῖον Ὅμηρον) y que fue adscrita tardíamente a los *Erga* hesiódicos para garantizar la autenticidad del poema *Agón* (cf. nuestra introducción a: Hesíodo, *Teogonía,* cit., p. LVI).

ὠτώεντα: literalmente, "provisto de orejas".

658 ἀνέθηκα: ἀνατίθημι es el verbo específico para indicar la consagración de objetos a los dioses.

659 λιγυρῆς . . . ἀοιδῆς: con variante de caso, la expresión se encuentra en la misma posición en el v. 583.

ἐπέβησαν: con valor causativo. La preposición ἐπί explica el genitivo que sigue, como en el v. 580.

660 τοι . . . γε: marcan una fuerte aseveración.

πεπείρημαι: liter.: "he experimentado", pero subrayando el valor de estado resultativo del perfecto: "conozco". Cf. el perfecto οἶδα.

πολυγόμφων: el epíteto aparece aquí por vez primera y se encontrará, sucesivamente, en Esquilo, *Persas,* 71.

661 El verso está formado por dos hemistiquios de tradición épica, separados por la cesura pentemímeres; para el primero, cf. *Ilíada,* XXIV, 106; para el segundo, *ibid.,* XIV, 160 y *Erga,* 483.

καὶ: con valor adverbial y concesivo.

662 ἀθέσφατον: de θεός y φημί. Apolonio Sofista glosa el epíteto: ἀθέσφατος οἷον οὐδ' ἂν θεὸς φατίσειεν διὰ τὸ πλῆθος. Cf. *Teogonía,* 830 y 32 (con la nota correspondiente: θέσπιν).

ὕμνον: es el vocablo en realidad más apropiado al presente pasaje, puesto que se trata de cantar algo que suena como alabanza de Zeus. Todo conocimiento humano procede, en última instancia, de la inspiración divina (cf. en particular *Teogonía,* 31-2 y 84-5).

663 μετὰ τροπὰς ἠελίοιο: fórmula épica. Cf. *supra* el v. 564, con la nota correspondiente.

664 θέρεος, καματώδεος ὥρης: cf. la misma expresión en el v. 584; aquí, κ. ὥρης está en función apositiva.

665-8 κε . . . καυάξαις . . . εἰ δὴ μὴ . . . ἐθέλῃσιν: oración condicional mixta que, en la apódosis con optativo, indica la posibilidad con un matiz desiderativo y, en la prótasis con subjuntivo, indica la eventualidad.

666 καυάξαις = καταγείης (ático), κατεάξαις (épico); de κατάγνυμι. Vuelve a aparecer en el v. 693. Se trata de una forma eólica que presenta la típica diptongación de la vocal delante de *F* (*F*) (cf. αὔως, ναῦος, etcétera) y la apócope de κατά. Cf. A. Thumb — A. Scherer, *Handbuch der griechischen Dialekte,* II, Heidelberg, 1959, p. 93; Bechtel, *Die griechischen Dialekte,* I, cit., p. 11, § 8 I.

Las etapas del proceso que conducen a nuestra forma son las siguientes:

κατα-*F*άξαις > κατ-*F*άξαις > κα*F*-*F*άξαις > καυ-*F*άξαις (con vocalización en υ de la primera digamma) > καυάξαις. Rzach ("Der Dialekt des Hesiodus", p. 386, citado por Sinclair), por el contrario, considera κα como una forma abreviada de κατ y reduce las etapas a dos solamente: κα-*F*άξαις > καυάξαις.

667 πρόφρων γε: la posición enfática del epíteto está acentuada por la partícula γε.

En Homero este adjetivo tiene dos significados: *1*) benévolo, bien dispuesto (cf., por ejemplo, *Ilíada*, VIII, 40; XIV, 357); *2*) decidido, resuelto, con una voluntad bien determinada (cf. *Ilíada*, I, 77; VIII, 23); aquí el epíteto está usado naturalmente en la segunda acepción.

Ποσειδάων ἐνοσίχθων: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, VII, 445.

668 ἐθέλησιν: forma épica, por ἐθέλῃ. Véase, al respecto, Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 461, § 219.

669 τοῖς: con valor de pronombre demostrativo.

ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε: para un análogo movimiento del verso después de la cesura femenina, cf. *supra*, v. 3: ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε.

670 εὐκρινέες=εὐκρινεῖς. Aparece aquí por primera vez. Su significado etimológico es: "bien distintos"; en este pasaje, los vientos que se mantienen distintos y no confunden sus soplos cambiando de dirección, son constantes.

αὖραι: con el mismo significado de "viento favorable a la navegación" encontramos en Homero la forma masculina: οὖρος (*Odisea*, IV, 360; II, 240; *Ilíada*, VII, 5). La forma femenina αὔρη, por el contrario, es usada una sola vez para indicar la brisa gélida que sopla desde el río al amanecer (*Odisea*, V, 469). En este caso, pues, Hesíodo muestra una cierta libertad en el uso del léxico tradicional de la epopeya.

ἀπήμων: la tradición épica ofrecía a Hesíodo la asociación de este epíteto con οὖρος (= viento favorable) (cf. *Odisea*, VII, 266) y nuestro autor no hace otra cosa que transferirlo, dentro del mismo verso, a otro substantivo.

671 εὔκηλος: corresponde al homérico ἔκηλος <**F*εκηλος. La digamma fue pospuesta a la vocal ε (**εFκηλος) y luego vocalizada: εὔκηλος, siendo este proceso facilitado por la asociación con el adverbio εὖ (cf. Rzach, "Der Dialekt des Hesiodus", p. 387, citado por Sinclair).

πιθήσας: cf. *supra*, v. 359.

672 ἑλκέμεν = ἕλκειν. Es un infinitivo exhortativo como los siguientes: τίθεσθαι, σπεύδειν, y como los anteriores: μένειν - μεμνημένος εἶναι (641), αἰνεῖν - θέσθαι (643).

ἐς . . . τίθεσθαι: *sc.* νῆα. Tmesis por εἰστίθεσθαι.

673 δ'[ε]: es adversativo.

πάλιν οἶκόνδε νέεσθαι: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada*, VI, 189.

674-5 μηδὲ . . . καὶ: son correlativas (la correlación se da propiamente con -δὲ y καὶ). En el interior de cada miembro de la correlación existe, además, una correspondencia de dos elementos (τε οἶνον . . . καὶ ὄμβρον y χειμῶνα . . . τε ἀήτας).

676 ὅς τ'[ε]: cf. la nota al v. 3: ὅν τε.

ὦρινε: es un aoristo gnómico.

677 πολλῷ ὀπωρινῷ: en función predicativa, como señala su posición enfática en principio de verso.

ἔθηκεν: aoristo gnómico. Nótese también la presencia del τε.

678 εἰαρινὸς: es predicativo. La expresión εἰ. πλόος es técnica. No se encuentra nunca en Homero.

679 ἦμος . . . τότε (681): son correlativos.

ἐπιβᾶσα: *sc.* τῆς γῆς.

680 ἐποίησεν: aoristo gnómico.

φανήῃ: es una oportuna corrección de Rzach a la lectura φανείη de los manuscritos, que ha sido unánimemente aceptada por los editores. Para la forma no contracta y con vocal alargada, cf. θήῃ del v. 556, con la nota correspondiente.

681 ἄμβατός: de ἀνὰ y βαίνω.

682 μιν = αὐτόν.

ἔγωγε = *ego quidem* en latin.

683 αἴνημ'[ι]: forma eólica de αἰνέω, que no aparece nunca en Homero. Cf. Buck, *Gr. Dialects*, p. 123, § 157.

684 ἁρπακτός: en posición enfática al principio del verso. Como en el v. 320, ἁρπακτός equivale más bien a ἁρπακτέος ("[porque] debe ser hurtada"; es decir porque se obtiene por suerte, y por ende es arriesgada).

κε φύγοις: indica posibilidad; esto es, "podrías evitar".

ἀλλά νυ καὶ τὰ: cf. análoga terminación del verso en 513.

685 ἀιδρείῃσι νόοιο: fórmula épica que sigue a la cesura femenina

(cf. *Odisea*, XI, 272.) Cabe notar que también en el pasaje citado de la *Odisea* la fórmula está precedida por el mismo verbo (ῥέζω). Para la etimología de ἀιδρείῃσι = ἀιδρείαις, cf. ἀ- privativo e ἴδρις (<*ιδ— ver, saber).

686 ψυχὴ: el vocablo es muy apropiado en este pasaje ya que significa "aliento", "soplo vital", "lo que mantiene en vida".

687 ἀλλά σ' ἄνωγα: cf. el v. 403 y la nota correspondiente.

688 ὡς ἀγορεύω: después de la diéresis bucólica. Cf. la nota al v. 536: ὥς σε κελεύω.

689 τίθεσθαι: infinitivo exhortativo como los siguientes: λείπειν y φορτίζεσθαι (690), φυλάσσεσθαι (694).

βίον: cf. la nota correspondiente en el v. 31.

ἅπαντα: forma intensiva de πάντα.

691 κύμασι πήματι: nótese la paronomasia.

691-2 Nótese la anáfora de δεινὸν en principio de verso, que acentúa la terribilidad. Para otros ejemplos de anáfora inicial, cf. la nota a los vv. 578-80.

692 δεινὸν: *sc.* εἴη. Es la apódosis de una oración condicional de la posibilidad que expresa, de forma matizada, el deseo de que no se realice la acción.

693 καυάξαις: cf. la nota al v. 666.

φορτία μαυρωθείῃ: es la *lectio* de algunos manuscritos, que se alterna con φορτί' ἀμαυρωθείῃ. Las dos formas: μαυρ. y ἀμαυρ., están testimoniadas en los *Erga*; para la primera, cf. v. 325; para la segunda, v. 284. El ἀ de ἀμαυρωθείῃ es eufónico y no privativo.

694 μέτρα: este vocablo, cuando no es usado por Hesíodo en expresiones formularias, como en los vv. 132, 438 y, tal vez, 648, o para señalar concretamente la medida o la acción de medir (cf. *supra*, vv. 349-50 y 600), como hacía también Homero, es concebido por nuestro poeta como un límite, con un valor originariamente negativo, equivaliendo a "no demasiado", "sin exceso", pero no como un punto mediano, según nos aparece manifiesto por primera vez en Teognis, 335 (donde μηδὲν ἄγαν = "no demasiado" está asociado a μέσα = "punto intermedio"). Y aunque en el fondo μέτρον significa "justa medida", aquí y en el v. 720, es cierto que la idea de "justo" se obtiene por corrección del exceso, mas no por el hecho de ubicarse en un punto intermedio entre la escasez y el exceso. En efecto, en Hesíodo sólo una vez aparece la recomendación de corregir la escasez (cf. *supra* el v. 369:

"pobre la parsimonia en el fondo"), mientras que frecuente es el consejo opuesto (cf. v. 40, etcétera).

καιρὸς: el vocablo se encuentra aquí por primera vez, pues en Homero aparece únicamente el adjetivo καίριος, que corresponde al lugar más oportuno y conveniente [*sc.* para colpir], es decir, a la parte más vulnerable del cuerpo. Nuestra traducción ("oportunidad") respeta la acepción amplia que καιρός tiene en Hesíodo, pudiendo referirse tanto a un aspecto locativo y ponderal ("lugar oportuno", "medida"), como temporal ("tiempo oportuno", "oportunidad en el tiempo") con una connotación de "conveniencia" (véase su relación ideológica con el término ὡραῖος = conveniente, que aparece en el verso siguiente). La misma ambivalencia en el significado se encontrará, también, en el uso de καιρός en la época clásica (cf. Píndaro, *Pítica* IX, 84, y Esquilo, *Agamenón*, 787; *Prometeo encadenado*, 507, con el sentido de "justa medida"; Esquilo, *Agamenón*, 365; *Coéforas*, 710; *Prometeo encadenado*, 379 y 523; Sófocles, *Edipo tirano*, 1516; *Electra*, 75; *Filoctetes*, 837; Eurípides, *Ifigenia Táurica*, 908; etcétera, con el sentido de "tiempo oportuno", que prevalecerá en lo sucesivo).

La asociación de καιρός con μέτρον, o con la expresión equivalente μηδὲν ἄγαν, que encontramos aquí en Hesíodo por primera vez, volverá a aparecer en Teognis, 401; Píndaro, *Olímpica* XIII, 47-8 y *Pítica* IV, 286; y en el pitagórico *Carmen Aureum*, 37-8, cristalizándose en formas proverbiales como aquella citada por Diógenes Laercio, I, 41.

Sobre el valor de καιρός y de toda la expresión hesiódica, cf. también la nota correspondiente al texto español (v. 694).

695 ποτὶ: forma propia de los dialectos griego-occidentales y dóricos que corresponde a πρὸς del jónico-ático (cf. Buck, *Gr. Dialects*, p. 58, § 61a y p. 108, § 135, 2). Se encuentra una vez también en Homero, *Ilíada*, I, 426.

La expresión ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι equivale a οἴκαδε ἄ., que aparece en el *Himno a Afrodita*, VI, 17 y que será usado comúnmente en la época clásica.

τεὸν: forma épica de σὸν, originaria de los dialectos dórico y lésbico.

696 τριηκόντων: la flexión de los numerales es una característica de la lengua eólica (cf., por ejemplo, πέμπων, δέκων en Alceo). Así Buck, *Gr. Dialects*, p. 96, § 116.

696-7 ἀπολείπων . . . ἐπιθεὶς: nótese la importancia de las preposiciones (ἀπο-, ἐπι-) para precisar el significado de las acciones verbales.

697 οὗτος: en posición de relieve al final del verso (el valor es predicativo).

δέ: cf. la nota al v. 266.

698 δὲ: expresa el paso a un nuevo argumento y marca una ligera contraposición con respecto al tema anterior.

τέτορ'[α]: *sc.* ἔτη. Es una forma propia del grupo de dialectos griegos occidentales, que corresponde al ático τέτταρα. Para la flexión del numeral cardinal, cf. la nota v. 696.

ἡβώοι = ἡβῴη. Para la asimilación de la vocal temática al tono de la vocal desinencial, cf. la nota a la *Teogonía*, 692.

πέμπτῳ: *sc.* ἔτει.

699 παρθενικὴν: cf. el v. 519 con la nota correspondiente.

γαμεῖν: otro infinitivo exhortativo.

ἤθεα κεδνὰ: la expresión es una libre relaboración de la fórmula épica κεδνὰ ἰδυῖα (*Odisea*, I, 428; XIX, 346).

700 Este verso ha sido considerado probablemente espurio por algunos autores (Solmsen, Wilamowitz) ya que no aparece en el único papiro que contiene el pasaje (II 5), ni está considerado en los antiguos escolios ni en el comentario de Proclo. Se trataría así de una extrapolación, con pequeña variante, del v. 343 (τὸν δὲ μάλιστα καλεῖν ὅς τις σέθεν ἐγγύθι ναίει) sugerida por la presencia del siguiente γείτοσι (v. 701).
A nuestro juicio, empero, el verso es de Hesíodo, constituyendo un complemento especificativo del verso anterior (a la manera hesiódica) y modificando también el verso siguiente en el sentido de que, si la virgen vive cerca, el hombre ha tenido ya la oportunidad de saber si le conviene. La presencia del concepto de la cercanía, que se daba también en el v. 343, ya citado, nos permite valorar su importancia en una época en la cual las comunicaciones eran tan difíciles, los transportes precarios y las distancias, por ende, a menudo prohibitivas. Sobre las relaciones entre vecinos, cf. *supra*, vv. 342-51.

701 ἀμφὶς: "alrededor", "por todos lados".

γείτοσι χάρματα: cf. análogas expresiones en Homero (*Ilíada*, III, 51: δυσμενέσιν . . . χάρμα; VI, 82: δηΐοισι χάρμα, y XXIII, 342 χάρμα . . . τοῖς ἄλλοισιν). Sorprende un poco la presencia de un plural (χάρματα) referido a un sujeto singular (tú γήμῃς) ; tal vez, con anacoluto, debe entenderse referido a los dos cónyuges (por tanto "risibles", "objeto de

risas"), como en la *Odisea,* VI, 185. Pero χάρματα puede entenderse también como complemento directo de γήμῃς y equivaler, en este caso, a una expresión metafórica: "risas" por "esposa que es motivo de risas"; o bien "amores cortesanos" por "esposa ramera", como prefiere Wilawitz (ed. cit., p. 120).

702 ληίζετ'[o]: el imperfecto, que tiene aquí un valor iterativo (cf. el aoristo gnómico del v. 705: δῶκεν), indica tal vez que, no obstante los reiterados intentos por conseguir algo mejor, no se puede. Cf. Chantraine, *Gr. homérique,* II, p. 192, § 285.
Este verbo, en Homero, tiene el significado de "pillar", pero en Hesíodo, por primera vez, significa "conseguir" sin más. Véase, al respecto, también el uso de ληίδα = ganado (sin la menor idea de "ganado robado") en la *Teogonía,* 444, y el uso de ληίζομαι, con significado ambiguo por el contexto (= "robare", o "consiguiere" con el engaño pero no con la fuerza) en el v. 322, *supra.*

703 τῆς ἀγαθῆς: en posición de fuerte relieve, al principio del verso, y en *enjambement.* Es evidente la contraposición de ésta con la mujer mala: v. 703: τῆς ἀγαθῆς/ v. 704: δειπνολόχης (igualmente en principio de verso), y en el mismo verso: τῆς ἀ., τῆς δ' αὖτε κακῆς (donde la partícula δὲ tiene un valor fuertemente adversativo).

ῥίγιον: es un adverbio comparativo de tradición épica (cf. *Ilíada,* I, 325, 563, etcétera).

704 δειπνολόχης: es un expresivo neologismo hesiódico, que no volverá a aparecer en la literatura griega. Proclo glosa: τῆς καθημένης καὶ ἀσωτευομένης καὶ παρεδρευομένης τῷ δειπνῷ (la que está sentada y derrochadora y compañera en la comida), combinando por tanto las dos posibles etimologías: *1)* de δεῖπνον (comida) y λέχος (cama) o λέχομαι (yacer), con la implicación de: comer acostada junto con los hombres, es decir, portándose de manera indecente; *2)* de δεῖπνον + λόχος (acecho), es decir: siempre en búsqueda de comida. La segunda interpretación nos parece sin duda mejor porque existen numerosos pasajes en la obra de Hesíodo en donde las mujeres son presentadas como parásitos voraces (cf. *Teogonía,* 593: "no de la funesta pobreza compañeras, mas de la hartura"; *ibid.,* 599: "la ajena fatiga en el vientre propio cosechan"; *ibid.,* 605; "de alimento no falto vive", *sc.* el hombre célibe; *Erga,* 374-5: "... tu granero buscando"). Además, en Aristófanes es frecuente la acusación de que las mujeres roban la comida (cf. *Tesmoforias,* 417 ss, 555-6, 812-3; *La asamblea de mujeres,* 15).

La primera interpretación, al contrario, forzaría el significado de λέχομαι, que equivale a "acostarse" para dormir o para tener relaciones sexuales, o de λέχος ("cama matrimonial"), y nos llevaría a interpretar lo que sigue, en el mismo verso y en el verso siguiente, en el sentido unívoco de excesos sexuales, lo cual no puede ser demostrado.

ἥ τ'[ε]: véase la nota al v. 3 (ὅν τε).

καὶ . . . περ: explica el valor concesivo de la oración de participio.

καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *Ilíada,* XVI, 620.

705 εὖει: está consignada también la forma con psilosis: εὖει.

καὶ ὠμῷ γήραϊ δῶκεν: es la lectura de los códices C y D, confirmada por otros testimonios y aceptada por Rzach, Mazon, Evelyn-White y Solmsen; otros códices, y aparentemente también el papiro Π 5 presentan: [δαλοῦ] καὶ ἐν ὠμῷ γήραϊ θῆκεν, que se encuentra en la *Odisea,* XV, 357 y es reproducida, en sus ediciones, por Wilamowitz y Colonna. Ὠμῷ no tiene aquí su significado usual de "duro", sino el valor de "inmaduro", "prematuro" que aparece también en un epíteto compuesto de la *Ilíada,* XXIII, 791 (ὠμογέροντα).

706 El verso, conservado unánimemente por la tradición manuscrita, se encuentra también en el papiro Π 5. Moscópoulos lo consideró como προοίμιον τῶν ῥηθησομένων παιδευμάτων, lo cual nos parece muy acertado ya que este verso sirve de unión entre los consejos relativos al matrimonio, presentados en forma positiva, y los consejos relativos a las relaciones sociales con el amigo y los "conciudadanos" que el poeta presenta en forma negativa (cf. la sucesión de μηδὲ + infinitivo). Por el contrario, Wilamowitz y Solmsen encierran el verso en corchetes, siguiendo la tradición de Lehrs y considerando que la advertencia contenida en este verso se relaciona aún mejor con los consejos religiosos de los vv. 724-59, que serían espurios ya que presentan un gran desorden expositivo y características más populares que no propiamente hesiódicas (véase la nota correspondiente a los vv. 724-59 (español) y nuestra introducción, pp. XCII-XCVII). En cuanto a otros autores, señalamos a Kirchhoff, quien relaciona directamente este verso con el v. 724 considerando espurio el pasaje 707-23, y Waltz, quien lo coloca simplemente entre los vv. 723 y 724.

Nuestra opinión, al respecto, es de no autenticidad porque el verso está del todo fuera de lugar y se relaciona, más bien, con el pasaje relativo a los tabúes religiosos, que consideramos espurio. De todos modos, tanto

la interpolación como la traslación del verso deben ser muy antiguas, porque la tradición manuscrita es unánime en conservarlo después del v. 705.

πεφυλαγμένος εἶναι: un infinitivo exhortativo en forma perifrástica, como ya encontramos en los vv. 616 y 641.

707 ποιεῖσθαι: la voz media se justifica porque la acción se desarrolla en el ámbito de interés del sujeto. Equivale, por tanto a ποιεῖν σὸν ἑταῖρον.

708 μιν = αὐτόν.

εἰ . . . κε ποιήσῃς: prótasis de una oración condicional eventual. Algunos códices (E y D antes de la corrección) presentan la *lectio* ποιήσεις, un futuro que es igualmente posible en nuestra oración.

El verbo, en voz activa, no tiene el mismo significado que el anterior ποιεῖσθαι, sino que debemos sobrentender τοῦτο.

πρότερος: es predicativo. Tres manuscritos (D, E, H) presentan πρότερον, que concuerda evidentemente con κακὸν. Es preferible, sin embargo, el nominativo.

ἔρξῃς: es la lectura unánime de los códices y del papiro II 5. Solmsen corrige en ἔρξαι, concordando este último con el siguiente ψεύδεσθαι y eliminando la puntuación al final del verso; el resultado es una mayor fluidez del periodo, que no es necesario postular en el original.

709 σέ: es un acusativo regido por el lejano ἔρξας (v. 710). En nuestra traducción, sin embargo, lo dejamos en la misma posición que ocupa en el texto griego.

710 ἀποθύμιον: etimológicamente "que aleja del corazón". Aparece también en Homero (*Ilíada*, XIV, 261).

καὶ: con valor adverbial, después de la partícula disyuntiva ἠὲ (= ἤ).

711 μεμνημένος: sc. εἶναι. Es un infinitivo exhortativo.

εἰ δέ σέ γ' αὖτις: es la *lectio* del códice D. Algunos editores (Wilamowitz, Solmsen) prefieren sustituir σέ γ'[ε] con κεν, que aparece también en los códices y que, si bien no es necesario desde un punto de vista sintáctico (ya que la proposición condicional con subjuntivo puede ir o no ir acompañada por κε), podría subrayar oportunamente una oposición entre esta segunda hipótesis y la anterior (cf., al respecto, Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 280, § 411). Sin embargo, es también posible la repetición de la fórmula que sigue a la diéresis bucólica (cf., *supra*, v. 709), con variante en el último pie.

712 ἠγῇτ'[αι]: es un subjuntivo, como el siguiente ἐθέλῃσι (=ἐθέλῃ),

que testimonia del valor eventual de la condicional. Esta lectura parece atestiguada sólo en el códice D (así Wilamowitz), mientras que los otros manuscritos presentan ἡγεῖτ'[αι]· ¿Un subjuntivo con vocal breve?

713 δειλός: en sentido moral, muy distinto que en el v. 214.

τοι: nótese la presencia de la partícula enfática en este juicio moral de Hesíodo. Es el típico τοι gnómico.

ἄλλοτε ἄλλον: para la expresión, cf. *Odisea*, IV, 236; Teognis, 157; etcétera.

714 ποιεῖται: cf. ποιεῖσθαι en el v. 707.

σὲ: la interpretación de este acusativo nos parece un poco difícil. *1*) Por un lado, se le podría considerar como el complemento directo de κατελεγχέτω, y εἶδος (o νόον, según las lecturas) entonces vendría a ser un complemento de relación en acusativo. La traducción por tanto sería: "ni en algo la mente te desmienta, en cuanto al aspecto", o bien "ni en algo el aspecto te desmienta, en cuanto a la mente". Sin embargo, el giro de la frase resulta bastante complicado; la posición del pronombre es algo extraña, por lo menos en el caso en que se lea, como nosotros, νόος; la presencia de dos acusativos de relación (τι - εἶδος/νόον) es francamente desagradable, y la tradición poética posterior a Hesíodo, en la cual aparece una expresión similar (cf. la nota siguiente en este mismo verso), presenta una estructura sintáctica diferente, con εἶδος como complemento directo. *2*) Por otro lado, σε puede ser considerado como un acusativo anacolútico, análogo al ejemplo homérico de la *Odisea*, I, 275 (μητέρα), que es el único citado en los manuales de gramática griega para la época arcaica (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 16, § 20; Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 88; Lasso de la Vega, *Sintaxis griega*, I, p. 389, § 174). Este tipo de acusativo "se produce generalmente por 'perseveración' de un esquema sintáctico anterior, truncado luego por nuevas necesidades de expresión o al intercalarse un paréntesis" (Lasso de la Vega, *l.c.*). En nuestro caso, el paréntesis que antecede es evidente (δειλός τοι . . . ποιεῖται), y la repetición casi formularia de la expresión εἰ δέ σέ γ' (vv. 709 y 711) nos demuestra que el pronombre de segunda persona, en acusativo, está fijo en la mente del poeta, pudiendo explicarse su repetición en la construcción de anacoluto.

νόος: es la *lectio* de los códices C y D antes de la corrección; después de ésta presentan, junto con el papiro Π5,νόον, que es adoptada por varios editores (Rzach, Sinclair, Evelyn-White, Solmsen). A pesar de la autoridad del papiro, y de los manuscritos E y H, que parecen

presentar la *lectio* νόον (cf. el aparato crítico de la edición de Solmsen), preferimos la lectura νόος que nos lleva a considerar εἶδος como complemento directo de κατελεγχέτω al igual que en Tirteo, fr. 6-7 Diehl; αἰσχύνει τε γένος, κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει; y en Píndaro, *Olímpica* VIII, 19: ἦν δ' ἐσορᾶν καλός, ἔργῳ τ' οὐ κατὰ εἶδος ἐλέγχων) y nos da el siguiente sentido para toda la frase: si un amigo te promete enmendarse, vuelve a tu antigua amistad con él, pero no sólo en las apariencias sino también con el ánimo bien dispuesto.

Cabe señalar también el uso del verbo compuesto que, apareciendo por primera vez en Hesíodo, volvemos a encontrar junto a εἶδος únicamente en los autores arcaicos citados; lo cual demuestra que si no se trata de una simple derivación a partir de Hesíodo, por lo menos en el caso de Tirteo, la expresión era tal vez común en el siglo VII a. de C. El verbo será usado nuevamente unas cuantas veces en la época romana. En cuanto al valor de εἶδος, no tanto en el sentido físico de "aspecto/cuerpo vigoroso" que este vocablo tiene en Homero y también en los pasajes de los dos poetas arriba citados, sino más bien en el sentido de "apariencia" que es novedoso en Hesíodo, cf. la nota correspondiente al texto español.

715 πολύξεινον ... ἄξεινον: para estos acusativos con función de predicado, en una oración con infinitivo exhortativo, cf. la nota al v. 589.

πολύξεινος: aparece en Homero como nombre propio (*Ilíada*, II, 623), pero nunca como adjetivo; en cuanto a ἄξεινος, se trata de un neologismo hesiódico de fácil construcción después de πολύξεινον. El alargamiento épico de ε → ει, en ξείνος, se debe a necesidades métricas.

716 Nótese el perfecto paralelismo de la construcción sintáctica en este verso.

ἔταρον: fórma épica de ἔταιρον.

νεικεστῆρα: es un *hapax legómenon*. La formación de este vocablo es sencilla: de νεικεσ- (raíz temática de νεῖκος) + el sufijo de agente -τηρ; y nos recuerda a otro neologismo hesiódico: ῥεκτῆρα (v. 191).

717 πενίην θυμοφθόρον: la expresión es de tipo hesiódico mas puede haber pertenecido también a la tradición popular. El adjetivo, aquí en función predicativa, es de tradición épica y πενίην (forma jónica de πενίαν) aparece una sola vez en Homero (*Odisea*, XIV, 157).

718 τέτλαθ'[ι]: perfecto épico de τλῆναι. El imperativo negativo, incluido en la serie de infinitivos exhortativos negativos, se justifica aquí para diferenciarse del siguiente infinitivo.

δόσιν: aposición de πενίην. Por su distancia de πενίην hemos tenido que traducirlo con: "es don".

μακάρων . . . ἐόντων: fórmula épica que sigue a la cesura pentemimeres (cf. *Teogonía*, 33, con variante) y que no hemos podido encontrar en Homero. Αἰὲν: forma épica de ἀέι, que se alterna con αἰεί según las necesidades métricas (- υ, - -).

719 τοι: gnómico, como es natural en esta máxima.

γλώσσης, etcétera: la traducción literal del verso es: "[es] el mejor entre los hombres el tesoro de una lengua/parca"; la ligera modificación que introdujimos en nuestra traducción se debe a la necesidad de mantener la figura de oxímoron: φειδωλῆς, πλείστη δὲ (parca y máxima) que aparece en el verso siguiente.

ἄριστος: *sc.* ἐστίν.

720 φειδωλῆς: un adjetivo de nuevo cuño construido a partir del substantivo épico φειδωλή.

ἰούσης: *sc.* γλώσσης. Puede ser considerado como un genitivo absoluto con valor temporal o bien, manteniendo el paralelismo sintáctico con la oración anterior, como una expresión atributiva de γλώσσης que depende de χάρις πλείστη (sc. ἐστίν). En este último caso, la traducción sería: "y [de una lengua] que procede con medida es máxima la gracia".

721 εἰ . . . εἴποις, . . . κ'[ε] . . . ἀκούσαις: con valor de posibilidad.

722 πολυξείνου δαιτὸς: es un genitivo con valor locativo o temporal, del tipo que encontramos frecuentemente en la poesía épica. Cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, pp. 58-9, §§ 72-3.

En cuanto al uso de δαίς, recogemos la observación de Gernet quien considera una especie de parodia la aplicación de este término "noble" a la práctica de una reunión entre gente simple y campesina (L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 194).

δυσπέμφελος: aquí, por primera vez, encontramos usado metafóricamente este adjetivo épico que en general está referido al mar (cf. *supra*, v. 618). La imagen que Hesíodo crea es muy propia de su estilo.

εἶναι: infinitivo exhortativo.

723 ἐκ κοινοῦ: aparece aquí, por vez primera, la raíz κοιν- que tanta fortuna tendrá en la lengua griega post-homérica y clásica (piénsese en κοινονία, κοινότης, κοινωνέω, etcétera). El equivalente homérico es ξυνός.

La lectura y la puntuación de este verso, que reproducimos en nuestro texto, están atestiguadas en toda la tradición manuscrita (incluyendo

el papiro Π5). Sin embargo, algunos editores (Wilamowitz, Sinclair, Solmsen) aceptan y reproducen la lectura y la puntuación ofrecidas por Ateneo, X, 364c: εἶναι· ἐκ κοινοῦ πλείστη τε χάρις δανάπη τ' ὀλιγίστη, que, si bien no modifica el sentido general del pasaje, distribuye el pensamiento entre los dos versos y elimina el *enjambement* (ἐκ κοινοῦ).

Los motivos por los cuales adoptamos (con Rzach, Mazon y Evelyn-White) la *lectio* de los manuscritos son los siguientes: *1*) la tradición unánime de códices y papiros; *2*) la presencia de numerosos encabalgamientos (*enjambements*) en los versos anteriores (712-3, 713-4, 717-8, 719-20) y la propiedad del uso de la partícula δὲ, con valor de γάρ (cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 169), que no implica ninguna correlación con el siguiente τ'[ε], lo cual podría sorprender; *3*) la poca autoridad del testimonio de Ateneo, quien reproduce los vv. 722-3 de los *Erga* con cierta libertad para ejemplificar el tipo del anfitrión inhóspito y descortés; en efecto, en correspondencia con el v. 722, Ateneo escribió δυσπέμφελον en el lugar de δυσπέμφελος, que ningún editor se ha atrevido a adoptar para Hesíodo.

Quienes suprimen la puntuación después de ἐκ κοινοῦ deben naturalmente crear una correlación entre χάρις y δανάπη, y por ende corrigen δὲ en τε, obteniendo la clásica forma de correspondencia: τε . . . τε.

πλείστη . . . χάρις, δανάπη . . . ὀλιγίστη: nótese el elegante quiasmo: adjetivo + substantivo/substantivo + adjetivo.

724-59 Sobre nuestra posición acerca de la no autenticidad del pasaje, véase la nota correspondiente al texto español.

724 Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον: probable fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres y que aparece en la *Ilíada*, VI, 266.

725 χερσὶν ἀνίπτοισιν: fórmula épica que precede a la cesura pentemímeres y que, junto con la fórmula citada en el verso anterior, completa el hexámetro de la *Ilíada*, VI, 266.

726 τοι = σοι.

γε: aseverativa. Equivale a un: "puedes creerme".

κλύουσιν: cf. la nota al v. 9 (κλῦθι).

δέ τ'[ε]: con un fuerte valor adversativo.

727 ὀρθὸς: es predicativo.

μεμνημένος: *sc.* εἶναι. Es un infinitivo exhortativo, aquí parentético.

728 Este verso, junto con el 730, fue considerado por Wilamowitz como una adjunta posterior (ed. cit., p. 125). Sin embargo, su presencia como una adjunta posterior (ed. cit., p. 125). Sin embargo, su presencia se justifica en el contexto si consideramos el αὐτάρ inicial no como

una adversativa, sino con un valor puramente progresivo (lo cual es frecuente en la épica; cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 55).

728ss Estos versos encierran la prohibición de ofender las noches consagradas a los beatos, orinando en la vía y descubriéndose al orinar, y constituyen por tanto una integración de la prohibición anterior (v. 727) por si acaso alguien pensaba de poder tener una mayor libertad de movimientos durante la noche [no se debe orinar impropiamente ni en el día *ni en la noche*]. Los vv. 731-2, en fin, presentan para el hombre de bien el consejo positivo que equilibra las prohibiciones anteriores [tal vez el v. 731 se refiere, y en cierto modo responde, a los vv. 727 (ὀρθὸς) y 730 (ἀπογυμνωθείς), y el v. 732, en particular, al v. 729 y al primer hemistiquio del v. 727 (ἀντ' ἠελίου τετραμμένος)].

La sucesión de los vv. 727-32, que las ediciones de Rzach, Mazon, Sinclair y Evelyn-White reproducen según la tradición manuscrita, es innecesariamente alterada por Solmsen, quien antepone el v. 730 al 729 para ofrecer un desarrollo más lógico de los consejos y poder eventualmente condenar como interpolado el dístico 728 y 730.

729 προβάδην = προβάς; un participio cordinado con el siguiente ἀπογυμνωθείς.

μήτ'[ε] . . . μήτ'[ε]: coordinan los complementos locativos (ἐν ὁδῷ y ἐκτὸς ὁδοῦ), pero la negación μή rige el subjuntivo aoristo οὐρήσῃς, equivaliendo a un imperativo negativo.

730 τοι: gnómico.

ἔασιν = εἰσίν. Para la forma, véase la nota correspondiente al v. 738 de la *Teogonía*.

731 γε: enfatiza la expresión: ὅ . . . θεῖος ἀνήρ, en medio de la cual se encuentra, equivaliendo a: "el hombre piadoso".

θεῖος: en el sentido propiamente épico-homérico de: "que se pone bajo la protección de los dioses".

πεπνυμένα εἰδώς: es una expresión épica que encontramos en la *Ilíada*, VII, 278. Literalmente significa "que cosas prudentes conoce", en donde "prudentes" equivale etimológicamente a "inspiradas". Podríamos inferir, sin temor de incurrir en errores, que el autor de estos versos, al igual que Hesíodo, pensaba que también la prudencia, como las demás cosas humanas, procedía como un don de los dioses (cf., al respecto, los vv. 638 y 718).

732 ὅ γε: repetido aquí por el énfasis del consejo.

τοῖχον: nótese que este vocablo, afín con τεῖχος (muralla defensiva

de una ciudad), es usado hasta bien entrada la época helenística con el valor particular de: muro de una casa / de un patio, etcétera.

733 αἰδοῖα: significa etimológicamente "partes pudendas" (de αἰδώς = pudor, vergüenza), y es un vocablo evidentemente acuñado en una época de cultura de vergüenza (para usar impropiamente un término de Dodds), que aquí, en un contexto de actos puros e impuros con relación a los dioses, vuelve a adquirir su valor originario. En un pasaje homérico, en efecto, sirve para indicar únicamente y sin ningún matiz particular un órgano del cuerpo (*Ilíada*, XIII, 568).

ἔνδοθι οἴκου: fórmula épica que ya encontramos en final de verso (cf. *supra*, vv. 523 y 601).

734 ἐμπελαδὸν: aparece sólo aquí. Su acuñación está influida seguramente por la cercanía del cerbo πελάζω (v. 732: πελάσας). Así Wilamowitz, ed. cit., p. 126.

ἱστίη: forma jónico-épica de ἑστίᾳ (<*Fεστίᾳ*. Cf. el latín *Vesta*).

παραφαινέμεν = παραφαίνειν.

735 ἀπονοστήσαντα: nótense el acusativo usado para el sujeto de una oración imperativa de infinitivo (cf., *supra*, la nota al v. 593: ἑζόμενον) y la repetición de la preposición ἀπό.

736a Este verso, que se repite igual y en un contexto apropiado más adelante (v. 758), está presente en todos los manuscritos, mas no aparece en el papiro II 5, ni está considerado por Proclo ni en los antiguos escolios. Se trata evidentemente de una interpolación.

737 ἀενάων ποταμῶν: aquí ἀενάος es adjetivo, como en el v. 595 y como será sucesivamente en la literatura griega. En Homero, al contrario, aparece sólo ἀενάων como participio (cf., *Odisea*, XIII, 109); un uso que se encuentra también *supra*, en el v. 550.

738 ποσσὶ = ποσί. Es una forma épica.

739 χεῖρας νιψάμενος: probable fórmula épica que precede a la cesura pentemímeres. Cf. *Odisea*, XII, 336.

ὕδατι λευκῷ: en final de verso también en la *Ilíada*, XXIII, 282.

740 Este verso fue considerado espurio por el gramático Aristarco (tal vez junto con el verso siguiente) y sucesivamente por Mazon, en su edición de 1914 (en la edición de 1928, este autor lo acepta ya como auténtico).

Nos parece sumamente probable que sea una interpolación tardía por las siguientes razones: *1*) por su contenido; en particular por su espíritu "órfico"; *2*) por su sintaxis tan desesperada (cf. *infra* la nota a

κακότητ' ἰδὲ); *3*) por el estilo. En efecto, el pronombre ὅς con que inicia el verso rompe la sucesión ordenada de μηδὲ iniciales y la sucesión de sujetos de segunda persona.

En cuanto al verso 741, consideramos que fue interpolado junto con el anterior ya que τῷ δὲ parece referirse directamente al ὅς del v. 740 (cf., también, *supra*, vv. 296-7 y 303) y no equivaler razonadamente a un ἐπὶ τῷ ("por esto"), relacionándose con la acción prohibida en los vv. 737-9.

ὅς: con un valor consecutivo que explica el siguiente subjuntivo (διαβῇ).

κακότητ'[α] ἰδὲ: es la *lectio* de algunos manuscritos que se alterna con κακότητι δὲ (="mas por su maldad"). Esta última lectura es demasiado improbable, porque la partícula conectiva δὲ nos haría esperar un subjuntivo (ἀνίψῃ) concordado con διαβῇ. Para superar la dificultad, Guyet corrigió en κακότητί γε ("por maldad"), relacionando la expresión con la acción de cruzar el río e introduciendo la idea de "intención malvada", que aquí importa poco, como observa justamente Mazon (*Commentaire*, p. 146).

En cuanto a la primera lectura que presenta κακότητ'[α] en acusativo, un escolio de Proclo cita dos interpretaciones de los antiguos gramáticos: κακότητ'[α] ἴδε, que es plausible aunque no convincente, y κακότητ'[α] ἔπι (= ἐπὶ κακῷ), que es bastante forzada.

Nuestra traducción de κακότητα ἰδὲ (forma épica equivalente a ἠδὲ), que es la única sintácticamente correcta, puede considerarse, en unión con χεῖρας, como endíadis (es decir: las manos malvadas), pero aun así no nos satisface. El verso nos parece espurio, como ya señalamos.

δῶκα = ἔδωκα aparece usada para el plural. El aoristo es gnómico.

742 πεντόζοιο: es un *hapax legómenon* que pertenece al lenguaje po-

741 δῶκαν = ἔδοσαν. Aquí por primera vez, la forma épico-homérica pular metafórico (para otros ejemplos, cf. la nota al v. 571: φερέοικος); un epíteto descriptivo más, que equivale al sustantivo "mano" (según está definido en el *Etymologicon Magnum*, 127, 39). Es interesante notar que la misma metáfora se encuentra en otras literaturas de carácter popular (por ejemplo: *Rigveda*, X, 137, 7 y Gildan el Bretone, *Lórica*, estrofa 33, citados por Sinclair, ed. cit., p. 75).

En nuestra traducción mantuvimos el significado etimológico del vocablo: πέντε+ ὄζος (rama).

θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ: fórmula épica que sigue a la cesura femenina

(cf., *Odisea*, VIII, 76 y, con variante de casos, *ibid.*, III, 420). La expresión δαὶς θάλεια, con variante de caso, se encuentra también en la *Ilíada*, VII, 475 y *Odisea*, VIII, 99; y para θεῶν ἐν δαιτὶ cf. *Odisea*, III, 336.

743 τάμνειν: este presente con vocalismo cero de la raíz es propio del griego común y de la lengua épica, mientras que la forma clásica τέμνειν es una innovación ática (cf. Chantraine, *Gr. homérique*, I, p. 314, § 146).

αἴθωνι σιδήρῳ: la expresión es épica. Cf. *Ilíada*, VII, 473, donde se encuentra también en final de verso.

744 οἰνοχόην: era una vasija usada especialmente para escanciar el vino, como muestra su etimología: de οἶνος (vino) y χέω (verter, vaciar).

τιθέμεν=τιθέναι. Para la desinencia -μεν de infinitivo, propia de la lengua eólica, véase la nota a los vv. 354 y 377.

κρητῆρος ὕπερθεν: con anástrofe de la preposición. En la poesía épica ὕπερθεν se encuentra generalmente en fin de verso (cf. *Ilíada*, II, 218; V, 122; VII, 101, etcétera; *Teogonía*, 110, 702, 727 y 840).

κρητῆρος: es el recipiente en que se mezclaba el agua con el vino, para preparar la bebida (cf. su etimología de κεράννυμι = mezclo).

745 πινόντων: nótese el *enjambement*. Hemos traducido este participio como un genitivo absoluto con valor temporal y con el sujeto indefinido (τινῶν) sobrentendido. Naturalmente, se le puede considerar también como un genitivo objetivo dependiente de κρητῆρος (la crátera que sirve para los que beben).

746 ποιῶν: con valor temporal.

ἀνεπίξεστον: con ἀν- privativo. El verbo ἐπιξεῖν indica el último pulimento de las piedras de un edificio en construcción (cf. *Inscriptiones Graecae*, II, 834 b, I, línea 31; II, línea 41, citadas por Mazon, *Commentaire*, p. 147).

747 μή ... κρώξῃ: proposición final negativa (cf., *supra*, la nota al v. 555). En la traducción invertimos las funciones sintácticas del griego: participio, tiempo finito → tiempo finito, gerundio (cf. *supra*, al respecto, la nota al v. 89).

τοι = σοι. Un dativo ético.

748 ἀνεπιρρέκτων: aparece sólo aquí. Ἀν- =ἀ- privativo. Ῥέζω es el verbo usado para las consagraciones.

ἀνελόντα: para este acusativo en función de sujeto de una oración infinitiva con valor de imperativo, cf. *supra*, vv. 715, 735 y 593.

749 ἔσθειν = ἐσθίειν. Es una forma poética utilizada por razones métricas.

ἔνι: es la *lectio* unánime de los manuscritos. Steitz propuso corregir en ἔπι, que es aceptado por Wilamowitz y Solmsen en sus ediciones, por analogía tal vez con el anterior ἐπ' αὐτῷ (v. 745). Sin embargo, nos parece que a los copistas fuera mucho más fácil transcribir un ἔπι original, que presenta una asonancia en el contexto: ἐπεὶ . . . ἔπι ποινή, que no ἔνι; por ello mantenemos la lectura de los códices.

750 ἀκινήτοισι: hemos traducido este substantivo atendiendo a su etimología (ἀ- privativo + *κινε-, una raíz que significa movimiento; cf., en español: cine, cinemática, etcétera), porque su significado, en expresiones proverbiales como la nuestra, no está bien definido. Según el *Etymologicon Magnum*, 48, 36, ἀκίνητα equivale a las piedras que no se debe remover, en particular a las piedras sepulcrales. En el mismo sentido este pasaje está explicado por Proclo, y a lo mismo nos lleva una frase de Zenobio (*Paroemiographi*, I, 55) que dice: ἀκίνητα κινεῖν, καθ' ὑπερβολήν, ὅτι μὴ δεῖ κινεῖν μήτε βωμοὺς μήτε τάφους ἢ ἡρῷα (remover lo que no puede ser movido, por hipérbole [significa] que no se debe disturbar ni los altares, ni los sepulcros ni las tumbas-sagrario de los héroes). Es evidente, por este pasaje, que κινεῖν tiene el valor originario de "remover", "mover" y, por translato, el significado de "profanar"; de ahí, que ἀκίνητα, cuyo significado genérico es "inamovible", puede referirse en particular a tumbas, altares, etcétera.

751 ὅ τ'[ε]: algunos editores escriben ὅτ'[ε] y obtienen una conjunción causal (Hays, Sinclair, Evelyn-White).

ἀνέρ'[α] ἀνήνορα: nótese la aliteración. 'Ανέρ'[α] = ἄνδρα, y ἀνήνορα (de ἀν- privativo y *ἀνερ-/ἀνορ- con gradación vocálica) tienen la misma raíz.

ποιεῖ: usado aquí en lugar de τίθησιν que es mucho más frecuente en la poesía épica. Cf., *supra*, v. 518.

752 Este verso fue considerado por Wilamowitz (ed. cit., p. 128) una adjunta posterior de un hombre que era aún más cauteloso que el autor del v. 751. Esto es posible, tanto más en cuanto que encontramos una escanción para ἴσον (con ῐ) que no es característica de la poesía épica arcaica (Homero y Hesíodo), donde la ι es larga, y que aparace por primera vez en Teognis, 678 y, luego, en los poetas líricos (cf. Liddell-Scott, *s.v.* ἴσος, V).

753 φαιδρύνεσθαι: la acción del verbo, en la diátesis media, es reflexiva; por esto tradujimos: "*su* cuerpo no lave".

χρόα: aludiendo oportunamente a la superficie del cuerpo. Cf. la nota a *Teogonía*, 5.

754 ἀνέρα: en este caso el sujeto en acusativo es del todo justificado por tratarse de una tercera persona. Nótese la posición de relieve en *enjambement*.

καὶ: con valor adverbial e intensivo: "también".

755 ἱεροῖσιν ἐπ' αἰθομένοισι κυρήσας: para la construcción, cf. *Ilíada*, III, 23: μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας.

756 μωμεύειν: la forma μωμεύω, en lugar de μωμάομαι, se encuentra sólo en este pasaje y en la *Odisea*, VI, 274.

ἀίδηλα: es un vocablo que probablemente pertenece al lenguaje sacerdotal, como el anterior ἀκίνητα (v. 750). Un escoliasta lo relaciona con el adverbio ἀδήλως; otro, tal vez mejor, con la raíz *Fιδ- de ὁράω, explicando el pasaje hesiódico en los siguientes términos: μέμψῃ τὰ μυστήρια.

νύ τι: es la *lectio* del papiro Π5, mientras que todos los códices y los antiguos escolios presentan νύ τοι (que es mucho mejor en cuanto al sentido, pero es imposible métricamente). Nos sentimos atraídos por la corrección: νύ τε (West), que constituye una asociación de tradición épica aun cuando no es muy usada (cf. *Odisea*, I, 60 y 347; Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 344, § 502); pero al fin, seguimos a la mayoría de los editores que adoptan νύ τι (donde τι parece ser un acusativo de relación más que un objeto interno).

τὰ: en acusativo por el régimen del verbo νεμεσάω.

757 ποταμῶν ἅλαδε προρεόντων: fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *Ilíada*, V, 598, con variante de caso.

758 ἐπὶ κρηνάων: nótese la *variatio* en la construcción con respecto al anterior ἐν προχοῇς (=προχοαῖς).

δ'[ε]: es adversativo.

759 ἐναποψύχειν: es un *hapax legómenon*. Proclo proponía considerarlo como equivalente de ἀποπατεῖν (atestiguado en la comedia antigua) y nosotros seguimos su interpretación porque está a tono con el anterior οὐρεῖν, aunque no tenemos otros elementos en qué apoyarnos. Mazon, por el contrario, propone interpretar este verbo como "bañarse" (o más literalmente, "refrescarse", "refrigerarse") (*Commentaire*, p. 149),

apoyándose para ello en un pasaje homérico (*Ilíada*, XXII, 2; donde, sin embargo, el verbo aparece en voz media: ἀπεψύχοντο, y por ende con valor reflexivo, y no en voz activa como en nuestro caso), y en la equivalencia ofrecida por el *Etymologicon Magnum*, 127, 17.

En el caso de la interpretación de Mazon, la etimología del verbo se remonta a ψύχω = refrescar; en nuestro caso, se relaciona con ψυχή = alma (donde ἐν, alejado de κρηνάων, indicaría el lugar, y ἀπό contendría la idea de alejamiento; de ahí la traducción: "el alma evacues" allí, *sc.* en las fuentes).

τοι: enfatiza la idea contenida en la oración: "en verdad".

λώιόν = "mejor", en el sentido de: "preferible".

760 Ὧδ' ἔρδειν: fórmula seguida por la cesura tritemímeres. Cf., *supra*, vv. 35 y 382.

761 φήμη: nótese la raíz de φημί.

761-2 μὲν . . . δὲ . . . δ'[ε]: correlativas. El primer δὲ es adversativo.

ἀεῖραι . . . φέρειν . . . ἀποθέσθαι: infinitivos con valor final-consecutivo, que dependen de un adjetivo. Cf. Schwyzer, *Gr. Grammatik*, II, p. 364; Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 302, § 442, y nuestra nota a la *Teogonía*, 181.

763 ἥντινα: introduce una oración consecutiva con subjuntivo (φημίξουσι).

763-4 πολλοὶ λαοὶ: es la *lectio* de los códices y del papiro II5. Algunos autores del siglo IV a. de C. (Demóstenes y Esquines) reproducen la expresión con un orden inverso: λαοὶ πολλοί, que no es el caso de aceptar aquí, si bien es igualmente válida desde el punto de vista de la métrica porque λαοί tiene la vocal radical larga por naturaleza. Wilamowitz, por el contrario, acepta la inversión y prefiere considerar πολλοὶ con un valor predicativo: "en gran número" (ed. cit., p. 129).

764 φημίξουσι = φημίσωσι. Es un subjuntivo con vocal breve, que aparece en el códice A del *Aspís* y está respaldado por la *lectio* φημίζουσι de DH, al cual se contrapone φημίξωσι, *lectio facilior* atestiguada en el códice C y por Proclo. Por lo que atañe a la presencia de la ξ, Buck escribe: "La extensión de ξ, que es normal en el caso de temas guturales, a otros verbos en -ζω, que normalmente tienen σσ, σ (δικάσω, ἐδίκασα), es visible en algunos ejemplos aislados incluso en Homero (πολεμίξομεν [*Ilíada*, II, 328; XXIV, 667] . . .) y en Hesíodo (φημίξωσι). Sin embargo, como fenómeno general, es característico de los dialectos griegos occidentales, junto con el tesalio y (parcialmente) el beocio, y el árcado-ciprioto" (*Gr. Dialects*, p. 115, § 142).

Nótese en nuestro pasaje la repetición intencional de la misma raíz φαμ-, alargada en φημ-, tanto en el sujeto de la primera oración como en el verbo de la segunda. Éste es un rasgo literario que reconocemos peculiar del estilo de Hesíodo.

νύ: da un énfasis oportuno a la oración.

καὶ: con valor intensivo.

765-828 Esta sección del poema, dedicada a los días faustos e infaustos, ha sido considerada espuria por muchos autores (cf. nuestra introducción, pp. CIII-CVII). Wilamowitz, en su edición, no la transcribe siquiera, mientras que Solmsen, más cautamente, se limita a encerrarla en corchetes apuntando en el *prefatio* a su edición oxoniense (1970): "... los *Trabajos* de Hesíodo devinieron receptáculo de preceptos que, si bien ajenos a la mentalidad de Hesíodo, sin embargo concernían de algún modo a una forma de vida prudente y piadosa; en efecto, no debemos sorprendernos de que, cuando la superstición acerca de los días faustos e infaustos invadió los ánimos, el pueblo haya querido saber acerca de ellos en todo poema que gozaba de una particular autoridad y que los rapsodas hayan obedecido a esta voluntad" (ed. cit., p. XI. La traducción del latín es nuestra).

Para nuestra posición al respecto, véase la nota correspondiente al texto español y la introducción, *loc. cit.*

765 ἐκ Διόθεν: la expresión es redundante. En Homero encontramos, por separado, las formas ἐκ Διὸς y Διόθεν.

κατὰ μοῖραν: es una expresión épica. Cf. *Ilíada*, I, 286; XVI, 367.

766 πεφραδέμεν = πεφραδέειν. Es el infinitivo del aoristo fuerte de φράζω, con reduplicación y la típica desinencia -μεν de origen eólico (cf. la nota al v. 570). Tiene un valor exhortativo y equivale a un imperativo.

τριηκάδα: seguramente aquí τριηκάς tiene más el significado de "último día del mes", que de "día treinta", referido únicamente a los meses de treinta días. En efecto, en Grecia τριηκάς era el nombre más común para señalar el último día del mes (cf. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1970 2, *s.v.* "Calendars", 3). Después de Solón, sin embargo, prevaleció la denominación ἕνη καὶ νέα (cf. A. Roveri, "Istituzioni sacre della Grecia antica", en *Enciclopedia Classica*, sez. I, vol. III, Torino, 1959, p. 274).

ἀρίστην: *sc.* εἶναι.

767 τ'[ε] . . . ἠδ'[ε]: correlativos.

ἔργα τ' ἐποπτεύειν: se trata posiblemente de una expresión formularia que aquí precede a la cesura pentemímeres y en la *Odisea* (XVI, 140), donde aparece con una pequeña variante en el verbo, a la cesura femenina.

ἐποπτεύειν . . . δατέασθαι: infinitivos con valor final. Cf., *supra*, la nota a los vv. 761-2.

δατέασθαι: es una forma irregular de infinitivo presente (=δατέεσθαι) que aparece solamente aquí.

768 Este verso fue pospuesto al 769 por Schömann, seguido por Paley, Rzach, Evelyn-White y Solmsen, porque pareció que se refiriese no sólo al último día del mes sino a todos los días "que vienen de Zeus sapiente". De este modo, colocado al inicio de la sección propia de los días (769-828), este verso se corresponde con el v. 824: "cada quien un día distinto alaba, mas pocos entienden [*sc.* la verdad]" y la sección queda encerrada en un perfecto anillo compositivo. Por el contrario, Hays, Mazon y Sinclair consideran que el verso se refiere únicamente a la repartición de las tareas y de las raciones, y que Hesíodo critica aquella opinión corriente que asignaba para ello días distintos del último del mes. No es fácil tomar una decisión, al respecto, pero nos parece que la transposición de los vv. 768-9 da un mejor sentido al pasaje.

ἄγωσιν: *sc.* ἀληθείην, que está colocado oportunamente al principio de la oración. Mazon, de acuerdo con su propia interpretación, sobrentiende: τὰ ἤματα, y se apoya en un pasaje de Aristófanes (*Las nubes*, 615-6).

769 Αἴδε: referido, como es normal, a lo que sigue y de lo cual aún no se ha hablado.

γὰρ: con un valor ilativo que se relaciona con la expresión: "cuidando . . . de los días que vienen de Zeus", en el v. 765.

Διὸς παρὰ μητιόεντος: fórmula épica que sigue a la cesura femenina. Cf. *supra*, v. 51.

770 ἔνη: con probable psilosis por ἕνη. Ignoramos el significado preciso que podía tener este adjetivo substantivado en Hesíodo (¿*sc.* ἡμέρα?), mas podemos argüir, por el contexto, que se trata del primer día del mes, ya que siguen de él el día 4, el 7, el 8, el 9, etcétera, en sucesión ordenada, y puesto que en la época clásica ἕνος significa "antiguo", "viejo" (cf. la misma raíz en el latín *senex*). A partir de Solón, ἔν

corresponde al último día del mes en la expresión ἕνη καὶ νέα (*sc.* ἡμέρα), como apuntamos en la nota al v. 766, aunque esto no quiere decir que tuviera el mismo significado en la época de Hesíodo y equivaliera, por tanto, a τριακάς.

ἱερὸν ἦμαρ: *sc.* ἐστίν. Se trata tal vez de un singular colectivo o, mejor, de un predicado referido solamente al numeral más cercano: ἑβδόμη. Nótese la ausencia de concordancia en el género de los numerales, que son femeninos porque se sobrentiende ἡμέρα (y no ἦμαρ que es neutro).

771 τῇ: referido únicamente a ἑβδόμη. En Esquilo, Apolo recibe el epíteto de ἑβδομαγέτης (*Siete contra Tebas*, 800).

χρυσάορα: epíteto épico de Apolo. Cf. *Ilíada*, V, 509; XV, 256; *Himno a Apolo*, 123 y 395.

772 δ'[ε]: es la *lectio* del papiro Π5, mientras que los códices presentan unánimemente τ'[ε]. La lectura δ' es mejor en cuanto que relaciona los días sagrados de este verso con los días citados en el v. 770, siguiendo una enumeración progresiva, y no los aísla creando una simple relación interna: τ'[ε] ... τε (así ... como), que se justifica en expresiones del tipo ἀνδρῶν τε θεῶν τε, mas no aquí. Nótese también la presencia de δὲ con valor progresivo en los vv. 780, 782, 790, 792, etcétera.

γε μὲν: con valor adversativo, como la expresión γε μήν en la época clásica. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 387 y Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 159, § 236 (donde se presenta la asociación: artículo —aquí sustituido por el numeral δύω— + γε, que adquiere un valor adversativo). El significado de toda la frase es por tanto: estos días son sagrados, *pero también* muy útiles para trabajar; o bien: aunque sagrados, estos días son muy útiles, etcétera.

773 ἔξοχ'[α]: es dual.

βροτήσια: aparece por primera vez con Hesíodo. El equivalente homérico es βρότεα.

πένεσθαι: es un infinitivo con valor final que depende de ἔξοχα. Significa literalmente: "ejecutar con fatiga".

774 δὲ: es la *lectio* del papiro Π5, antes de la corrección τε, y del códice C. Otros códices presentan τε, que constituye una buena correlación con el τ'[ε] siguiente, pero que da a la expresión un valor que no parece aquí pertinente. Cf., *supra*, la nota al v. 772 (δ'[ε]).

γε μὲν: con un valor afirmativo, equivaliendo a μέν γε, más que concesivo. Cf. Denniston, *Gr. Particles*, pp. 387-8 (3) y (4). El valor

adversativo que esta misma expresión tenía en el v. 772 aquí puede descartarse por la presencia del sucesivo δὲ (v. 776) que equivale a "mas", "pero".

775 ἠμὲν . . . ἠδ'[ε] = καὶ . . . καὶ. Las formas son propias de la poesía épica (cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 287, 12).

πείκειν . . . ἀμᾶσθαι: con valor final, como el anterior πένεσθαι. Dependen de ἐσθλαὶ.

ὄις: es una forma épica de acusativo plural por ὄϊας.

εὔφρονα καρπόν: la expresión es novedosa, aunque el mismo sentimiento está asociado con la siega en la *Ilíada*, XVIII, 555-7.

776 δὲ: es adversativo.

777 νεῖ νήματ'[α]: en nuestra traducción mantuvimos la paronomasia: "hila sus hilos".

ἀερσιπότητος: es un neologismo compuesto de ἀήρ y ποτάομαι (volar), de formación análoga al homérico ἀερσίπους. Aparece también en el tardío Nonno, *Dionisiaca*, II, 483. El sinónimo ἀερσιπότης se encuentra en el *Aspís*, 316 (referido a los cisnes) y en la *Antología Palatina*, V, 299, 8.

778 ἥματος ἐκ πλείου: la expresión, oscura en griego como en nuestra traducción, aparece más adelante en el v. 792.

El adjetivo πλείων, de grado comparativo y usado con valor absoluto, se encuentra en la *Teogonía*, 636, asociado con ἐνιαυτός ("diez años cumplidos", es decir, "enteros"), y es substantivado en los *Erga*, 617 (donde se sobrentiende fácilmente ἐνιαυτός: "todo el año" = el año entero). Tomando en cuenta estos antecedentes podríamos pensar que, tanto aquí como en el v. 792, el poeta quisiera decir: "en todo el día" (cf. Waltz, 1904 y 1906 citados). Sin embargo, la frase que sigue en el mismo verso: "cuando la Providente junta su acervo", parece referirse más bien a una estación del año y no a todos los días del mismo, y en particular parece referirse al verano y al otoño, cuando la hormiga reúne sus provisiones para el invierno. En este caso, tal vez, la expresión ἥματος ἐκ πλείου (778) y πλέῳ ἤματι (792) podría aludir, con el valor de un singular colectivo, a los largos días del verano (más largos —según señala el comparativo— que los demás días del año). Ésta es también, en efecto, una explicación que los escoliastas ofrecen para el pasaje y que nosotros hacemos propia en nuestra traducción, siguiendo la tradición de Peppmüller, Hays y Mazon (1928). Otra explicación, sin embargo, que se remonta a los antiguos escolios y que fue aceptada por

Mazon en su comentario de 1914 y por Evelyn-White, atribuye a la expresión el valor de: "en pleno día", equivaliendo a μεσημβρία, y considera que ἦμαρ pudo haberse dividido, al igual que μείς (mes), en una primera fase (αὐξόμενον) y una última (φθινόμενον) que comprendieran la fase intermedia (πλεῖον).

Para explicar, al menos en parte, la oscuridad de la expresión será conveniente señalar su posible carácter formulario (antes de la cesura pentemímeres) que nos permite atribuirle un significado en un contexto tradicional no hesiódico y, tal vez, otro significado en el presente pasaje de los *Erga.*

Para la preposición ἐκ con valor temporal, cf. *supra* ἐξ ἠοῦς (v. 724).

ὅτε τ'[ε]: es la lectura de los mejores códices (C y D) que se contrapone a ὅτ' presente en manuscritos secundarios (FGH de Rzach). Ambas lecturas resuelven de manera distinta el problema del hiato: ὅτε ἴδρις, que no se encuentra en posición usual (el hiato en sílaba breve está atestiguado en Homero sólo en la cesura femenina y en la diéresis bucólica, según A. Shewan, en *Classical Quarterly,* 1923, pp. 13 ss, citado por B. Gentili, *La metrica dei Greci,* cit., p. 229). Otra solución está representada por la corrección ὅτε [ϝ]ἴδρις, reproducida por Rzach, Mazon y Evelyn-White, o por ὅ τε [ϝ]ἴδρις (Bergk y Sinclair).

ἴδρις: de la raíz *ϝιδ-. Este epíteto de tradición épica (cf. *Odisea,* VI, 233; XXIII, 160; en ambos casos asociado con ἀνήρ), es usado aquí con valor de substantivo, como en los otros ejemplos apuntados en la nota al v. 533 (τριποδι), y tiene un origen popular. Es interesante notar que la hormiga es definida también en Horacio, *Sátiras,* I, 1, 35: HAUD IGNARA *ac non incauta futuri.*

σωρὸν: aparece aquí por primera vez en la literatura griega.

779 στήσαιτο ... προβάλοιτο: optativos con matices desiderativo-exhortativos. Cf. v. 28: ἐρύκοι. La diátesis media señala que la acción se efectúa en el interés del sujeto.

780 δ'[ε]: con valor progresivo como en el v. 782.

ἱσταμένου: este adjetivo parece aludir a un mes dividido en dos partes (ἱστάμενος y φθινόμενος) que, según los escolios, no serían iguales. Véase *infra,* la nota al v. 792.

781 ἄρξασθαι: un infinitivo con valor final como el siguiente ἐνθρέψασθαι.

δ'[ε]: es adversativo.

ἐνθρέψασθαι: esta forma verbal compuesta aparece aquí por primera

vez y equivale evidentemente a θρέψασθαι ἐν [*sc.* ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ]. Es medio de interés.

ἀρίστη: *sc.* ἐστίν. El sujeto es τρεισκαιδεκάτη.

782 μάλ'[α] ἀσύμφορος: el códice C, después de corrección, presenta una *lectio* completamente opuesta: μάλα σύμφορος, que parece haber sido conocida por Proclo.

783 ἀνδρογόνος δ' ἀγαθή: posible expresión proverbial y formularia que vuelve a aparecer, con variante, en el v. 788 y que precede a la cesura pentemímeres. El epíteto ἀνδρογόνος, de ἀνήρ (varón) y γόνος (hijo), aparece sólo aquí en los *Erga*.

δ'[ε]...δ'[ε]: ambos con valor adversativo. El estilo de este verso, así, resulta algo fatigoso.

οὐ σύμφορος: es la *lectio* del códice D; otros manuscritos (CH) leen ἀσύμφορος, que repite el ἀσύμφορος del verso anterior.

784 γενέσθαι . . . ἀντιβολῆσαι: con valor final.

ἄρ'[α]: es enfático.

γάμου ἀντιβολῆσαι: literalmente, "participar de la boda". Para una expresión semejante en final de verso, cf. *Odisea*, IV, 547.

785 κούρῃ γε: es una corrección de Rzach adoptada en la mayoría de las ediciones. Los manuscritos presentan: κούρῃ τε (Π5, D) ο κούρῃσι (CH).

786 τάμνειν: forma épica de τέμνειν. Este verbo recurre, con el mismo sentido, en el v. 791 y vuelve a aparecer solamente en Luciano, *De Syria dea*, 15 (referido a los hombres).

πώεα μήλων: la expresión es épica. Cf. *Odisea*, IV, 413, donde también se presenta, con variante de caso, en final de verso.

787 ἥτιον ἦμαρ: *sc.* ἐστίν. La expresión se encuentra sólo aquí.

788 ἐσθλὴ δ' ἀνδρογόνος: cf. *infra*, v. 794. Es una variante de la probable fórmula que aparece en el v. 783. Nuestra traducción: "un varón" en lugar de "varones" (como en los versos citados) se debe a la necesidad de concordar este epíteto, en cuanto a número se refiere, con el siguiente ὅ γε.

φιλέοι δ' ὅ γε: es la *lectio* conservada por el papiro Π5 y aceptada prácticamente por todos los editores. Los códices presentan, al contrario, φιλέοι (ο φιλέει) δέ κε, que, si bien es sintácticamente correcto (cf. κε + optativo, que manifiesta la posibilidad de la realización de la acción), no proporciona un sujeto expreso de la acción, que puede inferirse sola-

mente del anterior ἀνδρογόνος, referido al día. La *lectio* del papiro, que tiene una antigüedad mucho mayor que los manuscritos, por el contrario, nos facilita sumamente la comprensión del pasaje, ofreciendo una buena expresión sintáctica.

Por lo que se refiere al optativo (de posibilidad) en dependencia de un verbo principal sobrentendido, en presente (ἐστίν), cf. Chantraine, *Gr. homérique*, II, p. 223, § 328, quien escribe: "... el optativo [en Homero] está empleado libremente, aun cuando el verbo principal está en tiempo presente ..."

κέρτομα: corresponde a la forma homérica κερτόμια (cf. *Odisea*, XXIV, 240). Κέρτομος aparece por primera vez aquí y en el *Himno a Hermes*, 338.

789 Nótese en este verso la aliteración de las desinencias en -ους, que reproduce el murmullo de una conversación en voz baja.

ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους: probable fórmula épica que precede a la cesura heptemímeres. Cf. la nota al v. 78 (texto español: "mentiras", etcétera).

790 βοῦν ἐρίμυκον: fórmula épica que se encuentra en final de verso, pero con variante de caso, también en Homero (cf. *Ilíada*, XX, 497; *Odisea*, XV, 235).

791 ταμνέμεν = τέμνειν. Es un infinitivo exhortativo. Para la desinencia -μεν, de origen eólico, cf. *supra*, la nota a los vv. 354 y 377.

οὐρῆας . . . ταλαεργούς: expresión formularia (cf. *infra*, v. 796), en donde οὐρεύς puede alternarse con ἡμίονος (cf. *supra*, v. 46; *Ilíada*, XXIII, 654). Para la etimología de οὐρεύς, cf. ὄρος (monte); para ταλαεργός, cf. la nota al v. 46 (ταλαεργῶν).

792-6 Estos versos no fueron comentados por Plutarco, según el testimonio de Proclo; tal vez porque el moralista beocio no los tenía en su texto hesiódico o, probablemente, porque los saltó en la lectura, confundiendo el final idéntico de los versos 791 y 796.

792 εἰκάδι δ' ἐν μεγάλῃ: parece que la expresión se refiera a una división del mes en dos partes desiguales (20 + 10 días), según la cual el último día de la primera parte podría haberse llamado εἰκὰς μεγάλη. Proclo, 435, 7 (citado por Mazon, *Commentaire*, p. 157) glosa: παρ' ὅσον τὸ πλεῖστον τῶν ἡμερῶν τοῦ μῆνος ἔχει.

πλέῳ ἤματι: para el posible significado de la expresión, cf. *supra*, la nota al v. 778.

ἵστορα: en Homero, ἵστωρ es usado siempre como substantivo. Aquí,

por primera vez, y en el *Himno homérico a Selene*, 2, aparece como adjetivo.

793 νόον: acusativo de relación.

ἐστίν: equivale a ἔσται. Se trata de un presente con valor de futuro, propio del lenguaje oracular (cf. R. Kühner, B. Gerth, *Ausfürliche Grammatik der griechischen Sprache*, II. 1, Hannover, 1898, p. 138).

794 ἐσθλὴ δ' ἀνδρογόνος: expresión formularia. Cf. *supra*, v. 788.

δ'[ε] . . . δέ: ambas partículas tienen una valor progresivo.

795 μέσσῃ: nótese el *enjambement* que recurre, igual, en el v. 820; y también, en la presente sección de los días, en los vv. 786 (adjetivo); 791, 793, 807 y 818 (verbo).

τῇ δέ τε: *sc.* ἡμέρα. La partícula τε, aquí, no es conectiva sino que introduce una acción habitual y típica (cf. la nota al v. 3: ὅν τε).

μῆλα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς: la misma expresión recurre en la *Ilíada*, IX, 466 y XXIII, 166, pero sin relación con ninguna cesura. Como expresión formularia es usada, a partir de καὶ y después de la cesura femenina, en la *Odisea*, I, 92 y, a partir de εἰλίποδας y sin relación con ninguna cesura, en la *Ilíada*, XXI, 448. Como fórmula constituida por epíteto y nombre, εἰλίπους βοῦς se encuentra frecuentemente, en la poesía épica, en distintas partes del verso (cf. *Ilíada*, VI, 424; XV, 547; XVI, 488, etcétera).

En cuanto al epíteto ἕλιξ (corvo, torcido), que algunos autores en el pasado referían a las piernas del buey, por su asociación con εἰλίπους (patituerto) demuestra que va referido a otra parte del cuerpo del animal, y propiamente a los cuernos.

796 καὶ κύνα καρχαρόδοντα: cf. la nota correspondiente en el v. 604.

οὐρῆας ταλαεργούς: cf. *supra*, la nota correspondiente al v. 791.

797 πρηΰνειν: es otro infinitivo exhortativo (cf. ταμνέμεν en el v. 791).

ἐπὶ . . . τιθείς: tmesis. *Sc.* αὐτοῖς. Cf. la expresión virgiliana: *prensos domitare boves* (*Geórgicas*, I, 285).

θυμῷ = ἐν θυμῷ. Para otro ejemplo de dativo-locativo en unión con φυλάσσομαι, cf. el *Himno a Apolo*, 544.

798-9 Estos dos versos, que se relacionan con el segundo hemistiquio del v. 797 (πεφύλαξο δὲ θυμῷ), representan un serio problema para la interpretación. Si se conservan ambos, en la misma versión de los códices y del papiro Π 5, como hizo Mazon, nos enfrentamos a tres dificultades: *1*) la construcción única del acusativo con infinitivo (ἄλγεα θυμοβορεῖν),

dependiendo de ἀλεύασθαι; *2*) la elisión de ι en τετράδ' (un dativo temporal), que, si bien se presenta alguna vez en la poesía épica (cf. Chantraine, *Gr. homérique* I, pp. 85-6, § 36), en la poesía de Hesíodo aparece contadas veces y siempre cuando no hay dudas posibles en cuanto a la interpretación, es decir, cuando no hay posibilidad de interpretarla como una elisión de α (cf. *Teogonía*, 970; *Erga*, 268, 718; además de los numerosos ejemplos de elisión en preposiciones y adverbios que terminan en ι). Véanse, por otro lado, dos ejemplos de τετράδι sin elisión en los vv. 809 y 819. *3*) La concordancia *ad sensum* de ἦμαρ, ya que se trata prácticamente de dos días cuartos.

El texto adoptado en la edición de Mazon se traduciría: "cuida en tu alma evitar, en el cuarto del mes que se acaba y de aquel que comienza, que las penas roan el alma: es un día del todo acabado".

Otros editores, que conservaron los dos versos, corrigieron ἄλγεα θυμοβορεῖν en ἄλγε' ἀ θυμοβορεῖ (Guyet, Rzach, Evelyn-White), o bien en ἄλγεσι 0. (West), que nos parece muy sugestivo. En otras ediciones, sin embargo, se consideró interpolado ahora uno, ahora otro verso: el 798 (Schömann, Solmsen) o el 799 (Göttling, Flach, etcétera). Ahora bien, a nuestro parecer, este segundo verso presenta una innovación lexical de características muy hesiódicas: θυμοβορεῖν, que es un *hapax legómenon* construido a partir del adjetivo épico y homérico θυμοβόρος; mientras que el v. 798 no ofrece nada, si se exceptúa la elisión anómala en τετράδ'[ι]. Por ello, nos parece mejor considerar interpolado el v. 798 con el dativo τετράδ'[ι] y hacer del acusativo ἄλγεα un complemento directo de πεφύλαξο (v. 797) seguido por un punto (como Solmsen), tomando, por ende, el infinitivo θυμοβορεῖν como epexegético. La interpolación del v. 798 se debería a un rapsoda que no condividia, tal vez, la opinión del autor de este pasaje en el sentido de que el día 14 ("cuarto de en medio", vv. 794-5) no era un día oportuno para afligirse, y que pensaba más bien que esto se adaptaba mejor a los días 4 y 24 (cf. *supra*, la nota al v. 792), o 4 y 19 (si se considera el mes dividido en dos partes iguales).

Por lo que se refiere al pasaje en general, no sabríamos atribuirle una segura paternidad hesiódica, pero la presencia de θυμοβορεῖν, por cierto, nos llama a la mente el estilo del poeta beocio en cuanto a la composición de neologismos y nos hace pensar que los dos versos 797 y 799 pueden constituir una expresión original del poeta que, sin embargo, no se encuentra aquí en su prístino lugar (en efecto, es evidentemente

débil el intento de Verdenius de asociar por ideas contrapuestas estos versos con los versos anteriores: la idea de amansar llamaría a la mente del poeta la idea de las preocupaciones y las penas; cf. art. cit., en *Hésiode et son influence*, p. 154).

798 φθίνοντος . . . ἰσταμένου: *sc.* μηνός.

799 θυμοβορεῖν: es un *hapax legómenon.*

τοι: aseverativo y gnómico.

τετελεσμένον: *sc.* ἐστίν.

800 ἄγεσθ'[αι]: es un infinitivo exhortativo. La diátesis media justifica nuestra traducción: "a *tu* casa".

801 οἷ . . . ἔργματι: ἔργμα es una forma no homérica de ἔργον que aparece por primera vez aquí y en los *Himnos homéricos XXVII*, 20 y *XXXII*, 19; en cuanto a la elipsis en la oración relativa (*sc.* εἰσίν), no encontramos otros ejemplos en la poesía de Hesíodo. Por estas razones, y por la alusión a la ornitomancía que contienen, es posible pensar que estos dos versos (800-1) son interpolados.

ἄριστοι: *sc.* εἰσίν. Esta elipsis sorprende un poco (cf. la nota anterior).

802 ἐξαλέασθαι: la voz media implica que la acción de evitar es para bien de uno. El infinitivo es, como siempre, exhortativo.

αἰναί = δειναί. La forma es épica.

803-4 A juicio de Mazon, estos versos serían interpolados e influidos por la doctrina órfica, pero nosotros no compartimos la opinión condenatoria. Cf. la nota correspondiente al texto español.

804 γεινόμενον: es la *lectio* de casi todos los códices y, aparentemente, también del papiro Π5. Una segunda mano escribió en el códice C τινυμένας (concordado con Ἐρινύας), modificando una probable lectura (τινύμενον) hecha sobre un texto ahora perdido. La aceptación de τινυμένας, sin embargo, nos llevaría a considerar ὅρκον como "el perjurio", un significado que este vocablo no tiene nunca, en lugar del común "juramento", y haría perder toda significación al segundo hemistiquio del verso.

τὸν: con valor de pronombre relativo.

πῆμ' ἐπιόρκοις: para otras expresiones semejantes, cf. *supra*, v. 82, y *Teogonía*, 223, 592, 874, etcétera. Aquí, por primera vez, ἐπίορκος está referido a personas; cf., también, Eurípides, *Electra*, 1355; Aristófanes, *Las nubes*, 399; etcétera.

805 Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν: es una expresión formularia. Cf. la nota al v. 597.

806 ὀπιπεύοντα: este verbo, que aparecía referido a Perses en el v. 29, contiene la idea de "espiar", y por ello debe interpretarse, como hizo Proclo (439, 28: καλῶς περιβλεψάμενος τοὺς ἄνδρας), en el sentido de espiar u observar atentamente a los siervos que echan el trigo en la era, para que no se roben nada o para cuidar que el trabajo esté bien hecho (cf. v. 412). Muy forzada, por el contrario, nos parece la interpretación ofrecida por Moscópoulos y preferida por Mazon, según la cual la acción de observar se refiere al propio día 17, a fin de que éste no pase desapercibido.

ἐυτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ: probable expresión formularia. Cf. la nota correspondiente al v. 599.

807 βάλλειν, ... ταμεῖν: infinitivos exhortativos. La diferencia de tiempo entre los dos verbos puede explicarse en el sentido de que la primera acción (en presente) está pensada en su desarrollo, mientras que la segunda (en aoristo) se concibe con un valor complexivo, independientemente de su duración.

ὑλοτόμον: usado una vez como substantivo también en Homero, *Ilíada*, XXIII, 123. La etimología es clara: ὕλη (floresta) + τέμνω (cortar). Nótese el acusativo usado para el sujeto de una oración imperativa de infinitivo donde se sobrentiende un: "Dios quiera que..." (cf. *supra* los vv. 715-6, 735 y 593, con la nota correspondiente).

θαλαμήια δοῦρα: el epíteto, no homérico, aparece aquí por vez primera. Δοῦρα es la forma épica de δόρατα, y δόρυ es el típico vocablo épico para señalar la madera usada en las construcciones (cf. *supra* el v. 456).

808 νήια ... ξύλα: la expresión épica correspondiente parece ser más bien: δόρυ νήιον (cf. *Odisea*, IX, 384), ya que, como señalamos en la nota anterior, δόρυ equivale a: madera empleada por los artesanos y constructores. Por el contrario, ξύλα aparece usado en los poemas homéricos sólo cuando se trata de leña para quemar (cf. *Ilíada*, VIII, 507, 547; *Odisea*, XIV, 418). Sin embargo, el mismo Hesíodo, en el v. 427, había usado un sinónimo de ξύλα (κᾶλα) para señalar la madera empleada en la construcción, de modo que tampoco aquí debemos sorprendernos por el uso de ξύλα.

πέλονται: el uso de un verbo plural concordado con un sujeto neutro plural es bastante excepcional en la lengua épica, porque en virtud del antiguo valor colectivo del neutro plural el verbo se presenta habitual-

mente en singular. Entre los pocos ejemplos épicos análogos al nuestro señalamos el de la *Ilíada*, II, 135, que se refiere a maderos para las naves, como aquí. Chantraine explica el uso del verbo plural bien por razones métricas, bien por razones semánticas, "cuando se pone el acento sobre la pluralidad de sujetos", no considerados como un conjunto (cf. *Gr. homérique*, II, pp. 17-8).

809 ἄρχεσθαι: exhortativo.

πήγνυσθαι: la diátesis media señala que se trata de una acción realizada para sí, en el interés propio (cf. *supra* el v. 455: πήξασθαι). En Homero este verbo está igualmente asociado con las naves, mas se encuentra en forma activa (*Ilíada*, II, 664); en Heródoto, V, 83, 1, por el contrario, aparece como en los *Erga*.

ἀραιάς: el epíteto es de tradición épica, pero solamente aquí se presenta referido a las naves. Por ello hemos traducido la no usual expresión: νῆας ἀραιάς con "naves delgadas", diferenciándola de la tradicional νῆα θοὴν ("nave veloz"), que Hesíodo parece haber preferido siempre en su obra (cf. vv. 631 y 817).

810 ἐπὶ δείελα: esta expresión, que vuelve en el v. 821, en la misma posición, aparece solamente en los *Erga*.

λώιον ἦμαρ: se trata de una de las numerosas variantes formularias que se presentan en final de verso, en composición con ἦμαρ. Cf. los vv. 770 y 819 (ἱερὸν ἦ.); 787 (ἥπιον ἦ.); 813 (πάγκακον ἦ.).

811 πρωτίστη: forma superlativa que, en la lengua épica, se alterna con πρώτη.

παναπήμων: es un epíteto que encontramos sólo aquí y, tardíamente, en la *Antología Palatina*, IX, 525, 17, y que tiene un sabor muy hesiódico (véase, al respecto, el πανάριστος del v. 293 y la nota correspondiente).

812 ἐσθλή: construido con el infinitivo como en la *Teogonía*, 439 y 444.

μὲν: es el primer miembro de una correlación, sólo aparentemente anacolútica, que presenta καὶ en el segundo lugar. Este último (καὶ) tiene un valor meramente adicional y el μέν, una función enfática, como sucede a menudo en la épica homérica (cf. Denniston, *Gr. Particles*, p. 374).

θ' ἥ γε: es la *lectio* del papiro Π5 que nos proporciona, con el τε (θ'), el primer miembro de la correlación τε . . . ἠδὲ (análoga a la del verso siguiente), y con γε, un énfasis muy oportuno del artículo ἡ con valor de pronombre. Los códices presentan ἥδε (C) o bien θ' ἥδε (DH).

φυτευέμεν = φυτεύειν. Con el valor de "engendrar" seres humanos, este verbo aparece también en la *Teogonía*, 986 y en Eurípides, *Alcestis*, 662.

813 τ' ἠδὲ = καὶ . . . καὶ.

πάγκακον: por primera vez aquí.

814 τρισεινάδα: Proclo lo interpretó como el noveno día de la tercera década del mes, es decir, como el día 29 (así también lo interpretan Mazon y Hays). Es preferible, sin embargo, considerarlo como el día 27 (3 veces 9).

ἀρίστην: *sc.* ἡμέραν y εἶναι.

815-6 Estos dos versos fueron seguramente interpolados, en primer lugar porque es imposible la unión del v. 817 por asíndeton y, en segundo lugar, porque contienen la única mención de caballos en todo el poema (al respecto, véase la nota correspondiente a vv. 815-6 del texto español).

815 ἄρξασθαι ... θεῖναι: infinitivos con valor final-consecutivo que dependen de ἀρίστην, como el siguiente εἰρύμεναι (v. 818).

πίθου: en genitivo por el régimen de ἄρξασθαι. Para toda la expresión, cf. *supra*, v. 368.

επὶ . . . θεῖναι: tmesis.

αὐχένι: es corrección de Hermann, aceptada por todos los editores, a la lectura unánime de los códices: αὐχένα. En efecto, no hay testimonio de una construcción sintáctica de ἐπιτίθημι con doble acusativo (del objeto y del lugar), siendo por el contrario regulares las del genitivo locativo (αὐχένος, aquí imposible por razones métricas) o del dativo (αὐχένι).

816 El verso está formado por dos expresiones épicas separadas por la cesura femenina (cf. *Ilíada*, VII, 333 y XXIII, 504).

817 Para este verso, cf. *Ilíada*, VII, 88: νηὶ πολυκλήιδι πλέων ἐπὶ οἶνοπα πόντον. Cabe observar empero que la expresión formularia "nave de muchas bancadas" recurre en Homero siempre en dativo singular (cf. *Ilíada, l.e.*; *Odisea*, XX, 382) o plural (*Ilíada*, II, 74 y 175), mientras que aquí el poeta adopta con originalidad la variante en acusativo.

εἰς οἶνοπα πόντον: variante de una fórmula épica que sigue a la cesura pentemímeres. Cf. *supra*, v. 622 (ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ).

818 εἰρύμεναι = ἐρύειν. El alargamiento de la primera sílaba es característico de la poesía épica y debido a conveniencias métricas. Para la desinencia -μεναι del infinitivo, cf. *supra* la nota al v. 354 (δόμεν).

δέ τ'[ε]: cf. la nota a la *Teogonía*, 688.

ἀληθέα: es sin duda preferible considerar esta forma como un neutro plural con valor adverbial (*i.e.*: "lo nombran con su verdadero nombre", "lo nombran con veracidad / verazmente"), que como un acusativo singular (*se.* τρισεινάδα ἡμέραν).

819 οἵγε: un imperativo presente que rompe la larga serie de infinitivos exhortativos.

ἱερὸν ἦμαρ: encontramos una idéntica terminación del verso en 770.

820 Sinclair considera este verso interpolado y une directamente el v. 821 al 819.

μέσση: *sc.* τετράς. Algunos códices presentan muy raras lecturas: μεσσήῃ (H) y μεσσήην (C), que demuestran el cansancio o la prisa de los escribanos por terminar, o bien el mal estado del texto del cual estaban copiando.

παῦροι: *sc.* ἴασιν. La elipsis nos parece francamente demasiado audaz; la diríamos casi imposible. Tal vez puede suponerse, con Mazon (*Commentaire*, p. 159), que el texto es aquí corrupto.

δ' αὖτε: cf. *supra*, v. 814. Esta lectura es proporcionada por el papiro Π5 y es indudablemente correcta frente al δὲ de los códices C y H, y a δέ τε del códice D, que son imposibles desde el punto de vista de la métrica.

821 ἠοῦς γιγνομένης: genitivo absoluto con valor temporal.

ἐπὶ δείελα: cf. *supra*, v. 810.

δ'[ε]: adversativo.

χερείων: forma épica de χείρων.

822 Αἴδε: aquí estaría mejor αὗται; pero αἵδε puede no referirse a lo que sigue, sino indicar solamente la proximidad del objeto en cuestión.

ἐπιχθονίοις: el epíteto es de tradición épica y en Homero se encuentra usado también como substantivo, igual que en Hesíodo (cf. *Ilíada*, XXIV, 220). Literalmente, "los [que están] sobre la tierra".

μέγ' ὄνειαρ: es una expresión épica frecuentemente usada por Hesíodo y siempre en final de verso. Cf. *Teogonía*, 871; *Erga*, 41, 346.

823 δ'[ε]: en correlación adversativa con μὲν del verso anterior.

μετάδουποι: es un *hapax legómenon* de muy probable creación hesiódica.

ἀκήριοι: en Homero este epíteto tiene dos significados diferentes, de acuerdo con dos posibles etimologías: de κῆρ (corazón) = "sin cora-

zón" (cf. *Ilíada*, XI, 392; XXI, 466); de κήρ (suerte, destino) = "sin suerte", como en nuestro caso (cf. *Odisea*, XXIII, 328).

824 ἀλλοίην = ἄλλην.

δὲ: adversativo. Es corrección de van Lennep, aceptada por todos los editores, a la *lectio* δέ τ' de los códices CDH.

825 μητρυιὴ . . . μήτηρ: predicativos.

826 τάων = τῶν.

ὃς: con valor consecutivo, lo que explica el subjuntivo que sigue (ἐργάζηται).

τάδε: se refiere propiamente a lo que fue tratado poco antes. Cf. la nota al v. 822 (αἵδε).

828 Un escolio testimonia que Apolonio de Rodas rechazó este último verso, considerándolo como un intento posterior a Hesíodo para soldar a los *Erga* otro poema, la *Ornitomancía*.

Mazon, al contrario, considera que el contenido del verso resume brillantemente los temas tratados en la sección de los días y en el pasaje relativo a las infracciones que deben ser evitadas (vv. 706-64). Por ello, traduce el término ὄρνιθας con "avisos celestes", es decir, las indicaciones sobre los días (cf. *Commentaire*, pp. 159-60), forzando demasiado el texto.

El verso es muy probablemente espurio.

Notas al texto español

1-10 Los primeros diez versos de los *Erga*, que constituyen el proemio de la obra, fueron considerados apócrifos por la mayoría de los autores de la Antigüedad clásica y, tras ellos, por gran parte de los editores del siglo pasado. El motivo del rechazo fue formulado primeramente por el filólogo alejandrino Aristarco, tal vez influido por Praxífanes de quien se decía que había visto un ejemplar del poema que iniciaba con el verso 11 de nuestras ediciones. Sucesivamente, Pausanias (IX, 31, 4) relata que, durante su visita al Helicón, le fue mostrada por los beocios una tablilla de plomo, muy desgastada por el tiempo, en la cual estaba grabado el poema que empezaba con el tema de las Luchas.

Es posible, sin embargo, que la omisión del proemio de los *Erga* en la copia oficial del santuario de las Musas en el Helicón se debiera a razones de censura y oculta competencia fácilmente comprensibles; en efecto, en su proemio Hesíodo invoca a las Musas macedónicas de Pieria y no, como hubiera sido tal vez más natural tratándose de un beocio, a las Musas del Helicón.

En la actualidad, los estudiosos ya no dudan de la autenticidad del pasaje y Mazon, entre ellos, presenta de manera concisa sus razones para aceptarlo como obra de Hesíodo: "... la pasión contenida, revelada en los primeros versos, la improvisa ruptura de la simetría en el v. 7, el abrupto llamado lanzado a Zeus, la brusquedad decidida de las últimas palabras..." (*Commentaire*, cit., p. 36). Pero estos argumentos, además, reciben el apoyo decisivo de otros que el mismo Mazon señala (*ibidem*, pp. 35-41): desde el punto de vista de la estructura y del contenido, este proemio constituye un himno a la justicia que de ningún modo es de tipo tradicional (como, por ejemplo, en los cantos délficos) y que introduce dignamente todo el poema; desde un punto de vista lingüístico y formal, aparecen en él dos vocablos característicos de Hesíodo: "endereza" y "torcido", que sostendrán la estructura de buena parte de los *Erga*, además de una presencia conjunta de vocablos épicos tradicionales y de una nueva utilización de ellos por parte de Hesíodo [cf. σφέτερον (v. 2) y βριάει (v. 5)], que volverá a presentarse más adelante como signo distintivo del lenguaje hesiódico.

1 *Musas*: véanse las notas a la *Teogonía*, 1 y 77-9 (en donde las Musas

aparecen en su número clásico de nueve y con sus nombres, por primera vez en la literatura griega).

Pieria: región macedónica, inmediatamente al norte del Olimpo, en donde la tradición situaba el nacimiento de las Musas (cf. *Teogonía*, 53).

2 *hablad de Zeus*: tanto en la poesía épica como en la poesía religiosa de los himnos, el tema que el poeta va a tratar está enunciado en los primeros versos (cf. *Ilíada*, I, 1 "la ira de Aquiles"; *Odisea*, I, 1 "el hombre de muchos recursos" (Odiseo) y, entre otros, el *Himno a Deméter*, 1: "comienzo a cantar a Deméter..."). También aquí, en el segundo verso, aparece la figura de Zeus, de quien este proemio representa un breve himno y que puede con razón considerarse, en cuanto dios de justicia, un elemento fundamental de todo el poema.

3-4 Los dos versos están íntimamente relacionados —un verdadero dístico— formando una unidad encerrada entre términos que se corresponden anafóricamente: "por el cual ... por voluntad del gran Zeus".

En realidad, el verso 4 se presenta como una repetición inversa del verso anterior.

La figura de inversión "sin fama ... afamados / notos e ignotos" (negativo-positivo / positivo-negativo), aplicada a vocablos sinónimos, acentúa la división antípoda de los conceptos (*die sogenannte polare Zerteilung*) y, con ello, la potencia de Zeus que llega a influir sobre los extremos.

5 La repetición del adverbio "fácilmente", que se presenta también al principio de los dos versos siguientes, evidencia el gran poder de Zeus. En efecto, también en Homero los dioses se distinguen de los mortales por la extrema facilidad con que actúan (cf. A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, Paris, 1966; M. P. Nilsson, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1961, p. 198). En este verso, como en el siguiente, Hesíodo nos muestra un juego sapiente de antítesis conceptuales equilibradas, acentuadas por medio de la asonancia.

7 *al torcido endereza*: es un oxímoron muy eficaz que resume un concepto fundamental de la obra: la función de la Justicia, como elemento divino inmanente, que resana las culpas de los malos administradores de la justicia en la tierra. Cabe anotar que Dike-Justicia, en Hesíodo, es hija predilecta de Zeus (cf. *infra*, vv. 256-62).

Es indudable que, en este pasaje como en lo restante de la obra (cf. vv. 36, 194, 219-24, 230, 250, 262-4), "torcido" se refiere a una situación

moral, indicando lo que está desviado de lo recto por constricción o por maldad natural. Aquí se trata evidentemente del primer caso.

9 Con un brusco pasaje, Hesíodo se dirige ahora directamente a Zeus, que antes había sido glorificado por el canto de las Musas. A este respecto, nos parece justificada la observación de Verdenius ("Aufbau", cit., p. 118), según la cual no hay contraposición entre las diosas invocadas por el poeta y el poeta mismo: más bien, éste y aquéllas forman una unidad de inspiración y de canto; él habla por boca de ellas, inspirado (cf., en particular, *Teogonía*, 30-4).

endereza: vuelven aquí el mismo concepto y el mismo verbo que en el verso 7, creándose una relación más entre las dos partes del proemio. Se subraya en tal modo la función máxima de Zeus —dios de justicia— y se manifiesta también, prácticamente, el principio de composición por medio de asociación de ideas que era típico de la poesía arcaica y, por ende, también de la poesía hesiódica.

sentencias: se trata de las sentencias de los jueces terrenos.

10 El contraste de los dos pronombres personales (tú-yo), por la misma posición de ellos, es muy fuerte. Las esferas de influencia del dios y del poeta están bien definidas: al primero es menester velar sobre la humanidad; al segundo, más propiamente, sobre el hermano, aunque luego su discurso (*praxis* oral) será directo también a todos los hombres que tienen por suerte el trabajo y a los jueces. Pero ambos —dios y poeta— se mueven en la esfera moral.

Perses: se trata del hermano de Hesíodo, que aparece repetidas veces en el poema. Para mayores detalles, véase nuestra introducción a: Hesíodo, *Teogonía*, México, 1978, pp. L ss.

verdades: otra vez, como en la *Teogonía*, 28, Hesíodo declara que la verdad es objeto de su canto.

11 *Luchas*: Hesíodo presentó en la *Teogonía* (vv. 225-6), a una sola Lucha "odiosa" y "de alma violenta". Aquí parece rectificar su posición anterior —que era del todo tradicional— y señalar al hermano Perses, y a los hombres, la presencia de una Lucha positiva, a la que podríamos llamar "emulación".

14-6 En estos versos se caracteriza la actividad de la Lucha negativa y su relación para con los hombres. "Ningún mortal la quiere", esto es, ningún hombre ama la guerra ni la discordia, pero está costreñido por la voluntad de los dioses a respetarla como a cualquier otro don enviado por ellos. Nos parece vislumbrar aquí la condición humana consecuente

al castigo de Zeus por el engaño prometeico: el envío de los males a la tierra y, entre ellos, de la discordia y la guerra (cf. también A. Masaracchia, "L'unità delle Opere esiodee e il loro rapporto con la Teogonia", cit., p. 231, n. 41). Pocas palabras —3 versos— son suficientes para evocar en el auditorio una imagen bien conocida.

15 *cruel*: en posición de relieve al inicio del verso, igual que "reprobable" en el v. 13.

por fuerza: nótese que la misma expresión aparece en Hesíodo sólo otra vez (*Teogonía*, 615), cuando se alude al suplicio de Prometeo decretado por Zeus. Al engaño sufrido, Zeus responde con fuerza y poderío ineludible, ya con los hombres ya con Prometeo, el que fue bienhechor de aquéllos.

16 *honran*: en el sentido genérico de "respetar", "venerar" una presencia divina (así también Wilamowitz, ed. cit., p. 43) y no con el significado de rendirle un culto, como para Mazon, ed. cit. (1928), p. 86.

17 *la primera*: es predicativo. La primera y por tanto la más venerable. Cf., también, Estigia (*Teogonía*, 777 y 361): "la hija mayor... entre todas ellas la más señalada"; y las Oceánidas en los vv. 362-3.

La Noche tenebrosa la engendró: la Noche engendraba en la *Teogonía* (v. 211 ss) a meras divinidades negativas y, entre ellas, a la Lucha mala; pero aquí la Lucha buena, en cuanto manifestación positiva desdoblada del concepto tradicional, tiene que mantener en su origen el nexo íntimo de relación con la hermana, pese al hecho de que éste no corresponda a su carácter.

19 *en las raíces de la tierra*: esto es, profundamente plantada.

20 *al que no tiene palmas*: bella metáfora por "perezoso". Se sobrentiende: para el trabajo.

23 *envidia*: se trata de la envidia que estimula la emulación: una envidia buena, opuesta a la envidia "horrisonante, que goza del mal, de odiosa mirada" que aparece más adelante (vv. 195-6).

24 *Buena Lucha, ésta, a los hombres*: la caracterización de la Lucha positiva, que se presenta muy detallada porque la figura es nueva para el auditorio, ha dejado muy atrás el sujeto (v. 17: "a la otra"). Por esto se hace necesario para el poeta volver a indicarlo con toda claridad.

25-6 Se trata evidentemente de un proverbio que Hesíodo ha intercalado aquí y que otros autores citarán, posteriormente. Entre ellos, véanse, por ejemplo: Platón, *Lysis*, 215 c; Aristóteles, *Política*, 1312 b; *Ética Nicomaquea*, 1155 b; *Retórica*, 1387 b; Plutarco, *Moralia*, 473 A.

El ejemplo, elegido para demostrar la existencia universalmente reconocida de una lucha positiva, no es del todo feliz. En efecto, los verbos griegos κοτέει y φθονέει tienen, y tenían desde Homero, una acepción negativa (equivalente a "envidiar con mala disposición de ánimo"); sin embargo, para no menospreciar el esfuerzo de creación conceptual de Hesíodo, conviene recordar, cuando menos aquí, lo que escribe P. Mazon: "...él [Hesíodo] se sirve de palabras usuales, sin atribuir a ninguna de ellas un valor particular; su análisis es exacto, su vocabulario no" (*Commentaire*, cit., p. 43).

26 *el mendigo al mendigo envidia*: para la rivalidad entre mendigos, cf. la lid entre Iro y Odiseo (*Odisea*, XVIII, 1-116). El proverbio testimonia que el número de gente miserable y desamparada era muy alto en la época del medievo griego (cf. nuestra introducción a: Hesíodo, *Teogonía*, cit., pp. XLII ss).

En este caso, empero, debemos reconocer que el proverbio, por lo que se refiere a mendigos, no responde satisfactoriamente a las finalidades del poeta. ¿Qué beneficio aportaría la emulación entre mendigos?

27-41 La invocación a Perses, con lo que sigue, se relaciona con la advertencia del v. 10: "quiero decir a Perses algunas verdades" [porque parece no conocerlas]. En efecto, en los versos anteriores al 27, Hesíodo ha revelado ya una primera verdad: la existencia de la emulación en el trabajo y sus ventajas.

No veo, por tanto, ningún "agotamiento de la capacidad lógica" del poeta a partir del v. 25 y, sobre todo, del v. 27, como trata de demostrar E. A. Havelock, "Thoughtful Hesiod", en *Yale Classical Studies*, XX, 1966, pp. 61 ss. La revelación de la verdad descubierta por el poeta queda como engarzada entre una y otra apelación al hermano.

28 *la Lucha que goza del mal*: esto es, la Lucha negativa que se caracteriza aquí por la tendencia opuesta a la que se había atribuido a la Lucha buena. Es vista, pues, como fuerza que aleja del trabajo. ¿Queremos mayor coherencia en el poeta con respecto a los versos anteriores?

29 *ágora*: aquí con valor de lugar. Se trata seguramente de la plaza pública de Thespias, el pequeño centro "urbano" del cual dependía administrativamente el pueblo de Ascra, en donde los "reyes" administraban la justicia y en donde los pequeños propietarios de tierra, como Perses, perdían a veces su tiempo para asistir a los procesos.

Algunas observaciones interesantes sobre el valor de la palabra "ágora"

en el tiempo, las encontramos en R. Martin: "La palabra [ágora] no ha variado de sentido [con respecto a Homero]; ella designa ya sea la asamblea, ya sea el lugar de la asamblea. Su poder evocativo, empero, las fuerzas que representa, se han cargado de otro valor. Un doble aspecto se revela en el enriquecimiento de esta noción: el ágora deviene una fuerza de justicia, aún más que política, al mismo tiempo que su contenido se precisa y acrece. Después del estado homérico se han producido trasformaciones políticas; la etapa hesiódica de esta evolución se caracteriza por el predominio de los problemas de justicia y de organización judiciaria" (*Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 151). En Tirteo, Solón, Arquíloco, Teognis, etcétera "[ágora] por tradición designa todavía la asamblea; pero más a menudo evoca la vida y la agitación de la plaza pública en donde triunfa la palabra; de allí deriva su significado más preciso de arenga, discurso político" (*ibid.*, pp. 156-7).

32 *en su tiempo*: en posición de relieve, al principio del verso. En repetidas ocasiones Hesíodo insistirá sobre la idea de oportunidad y de hacer las cosas en su tiempo (cf., vv. 306; 392-4; 407 ss; 471-2, etcétera) y, en verdad, este principio subyace respecto a toda la obra.

33-4 En el consejo del poeta subyace la idea de las pasadas experiencias con el hermano, que se vislumbran en otras partes del poema (cf. vv. 37-39 y 396 ss), y con esta idea subyacente se relaciona, por asociación, el pensamiento expresado en seguida (vv. 34 ss) "más ya no... otra vez..."

35 *aquí*: esto es, en Ascra y sin la intervención de los jueces. Según las sentencias de la justicia de Zeus, y no según la justicia terrenal que es corrompida.

38 *asaz adulando*: es figura de atenuación (lítote) y equivale a "corrompido".

reyes: se trata de los nobles que ejercían la justicia en tiempos de Hesíodo. En un pasaje de su obra (IV, 29, 4), Diodoro Sículo habla de siete δημοῦχοι (protectores del pueblo, poseedores de tierras) cuyos descendientes eran los principales de Thespias hasta tiempos a él cercanos y que podrían tal vez identificarse con estos reyes-jueces hesiódicos.

39 *devoradores-de-dones*: es un neologismo hesiódico. Un compuesto análogo, en idéntica posición dentro del verso y referido al mismo substantivo, se encuentra en Homero, *Ilíada*, I, 231 ("rey que devoras al pueblo"). Sin embargo, allí es Aquiles que increpa a Agamenón, es

decir un noble que, poseído de la ira, acusa a otro más poderoso que él, pero perteneciente al mismo rango. Aquí, en Hesíodo, el atributo fuerte y despreciativo para los nobles que actúan injustamente sale de la boca de un poeta campesino, sin otros derechos que aquellos que, lentamente, va adquiriendo el ciudadano común con el surgir de la *polis*. A esta interpretación negativa del epíteto, que es por cierto tradicional, se oponen R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, pp. 414 y 419, y E. Meyer, *ibi cit.*, quienes atribuyen al adjetivo un significado positivo, es decir, "que aceptan los dones" ofrecidos por los ciudadanos que les agradecen. El adjetivo, duro y muy expresivo, se suma a muchos otros creados por la severa moral de Hesíodo (cf. *Erga*, vv. 28 y 196 (κακόχαρτος: que goza del mal); v. 373 (πυγοστόλος: de nalga dispuesta), etcétera.

tal justicia: esto es, emitir sentencias injustas que les proporcionan, sin embargo, ventajas, como son los dones.

40-1 El pasaje lógico con respecto al v. 39 puede sobrentenderse así: los reyes aman juzgar estas causas porque así se enriquecen. ¡Estultos!, que no saben como un honrado justo medio vale más que una riqueza mal adquirida; ni qué riqueza (¡una verdadera riqueza!) tenga en su vida quien sabe contentarse con poco (malva y asfódelo).

Los dos versos constituyen seguramente dos proverbios, el primero de los cuales eran particularmente famoso en la Antigüedad.

40 Para el concepto, cf. *Erga*, 694: "guarda la medida", y el famosísimo "Nada en demasía" inscrito en el templo de Delfos. Pero ya en Homero encontramos expresiones correspondientes (cf. *Odisea*, XV, 71; *Ilíada*, X, 249) y, sucesivamente, la máxima expresará una de las tendencias fundamentales de la moralidad griega (sobre su importancia y vigencia, cf. J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, p. 274, 280 *et passim*). El proverbio se encuentra también en Platón, *Leyes*, III, 690 e; *República*, V, 466 c; Diógenes Laercio, I, 75 (sobre Pítaco); Ovidio, *Fastos*, V, 718; Macrobio, *Saturnales*, II, 3, 4.

41 Cf. Horacio, *Odas*, I, 31, 15-16: *me pascunt olivae, / me cichorea levesque malvae.*

También este dicho popular recomienda la medida y evitar sobrepasarse (ὑβρίζειν). Según una tradición, Epiménides, uno de los siete sabios, "hombre divino" (*theios anér*), se alimentaba con malva y asfódelo, lo cual indicaba la moderación propia del hombre inspirado y

prudente (cf. J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, cit., p. 62; ed. argentina, cit., p. 55).

42 *Pues*: no se refiere, naturalmente, a los últimos versos que preceden, sino más bien a todo lo que había dicho el poeta al hermano, acerca de la necesidad de trabajar para sobrevivir y del mal que es el ocio (cf. vv. 28-34). Ahora Hesíodo presenta la razón de ser de sus consejos.

43-6 El poeta ofrece en estos versos una imagen aparentemente idílica del hombre que, para vivir, no necesita del trabajo. Pero el elemento idílico es sólo aparente porque, en realidad, la imagen descansa sobre un uso reiterado de formas condicionales: "podrías trabajar... pondrías... concluiría..."

45 *timón*: es el timón de la nave (cf. *infra*, v. 629). Aquí la navegación está asociada con la labor de los campos (cf. el verso siguiente y la correspondencia μὲν... δὲ en el texto griego), como en los vv. 236-7 que nos ilustran un cuadro bien distinto del presente: el de la ciudad que vive conforme justicia. La navegación, por tanto, aparece como una actividad económica asociada a la tarea fundamental, que es la agrícola. Ya sea que la navegación tuviera una función complementaria o bien fuese alternativa a la faena de los campos (al respecto, cf. nuestra introducción a Hesíodo, *Teogonía*, cit., p. XLIV, n. 15), el hecho es que ambas actividades proporcionan a los hombres penados con el trabajo los medios materiales de subsistencia (el *bios* de Hesíodo).

sobre el humo: es decir, sobre la chimenea (para secar y conservar mejor el timón, cuando no se usaba).

47 *ocultó*: *sc.*, el sustento (del cual se habla en el v. 42). Cf. también Mazon, *Commentaire*, cit., p. 51; J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, cit., p. 13.

48 *lo había engañado*: se alude aquí al episodio de Mecona (*Teogonía*, 536 ss), en que Prometeo, iniciando los sacrificios humanos a los dioses, hizo partes desiguales para unos y otros. Hesíodo no ilustra más ampliamente el episodio porque lo había ya descrito en la *Teogonía* y porque ahora está interesado en el segundo engaño del Titán y, particularmente, en la punición que le siguió y en sus consecuencias para los hombres: es decir, Pandora y los males.

Prometeo de mente tortuosa: es fórmula probablemente épica. Cf. *Teogonía*, 546, donde, sin embargo, el epíteto está referido a Cronos.

Sobre la duplicidad de aspectos psicológicos y morales del Prometeo

hesiódico, que por un lado es "de mente tortuosa" y origen de los males humanos, y por otro es "de Japeto el hijo arrojado" y bienhechor de la humanidad, cf., útilmente, L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris, pp. 13 ss.

50 *Ocultó el fuego*: la sustracción del fuego a los hombres constituye la primera punición de Zeus para el engaño prometeico en Mecona.

Cabe apuntar que el fuego, en Hesíodo, es solamente el "fuego que coce" y no se identifica aún con el "fuego civilizador", como será en Esquilo (cf., al respecto, G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, cap. IV, *apud* Vernant), y por tanto, su privación para los hombres significaba no poder ya realizar ningún sacrificio —acto simbólico de alimentación y comunicación con los dioses. De aquí que se haya considerado, en la crítica reciente, una equivalencia entre esta primera punición (privación del fuego "alimentar" que salva del hambre y de la muerte) y la segunda (cf. ya los vv. 42 y 47: privación de los medios de sobrevivencia, del *bios*, de la vida); véanse G. Broccia, Κρύπτειν βίον: *lavoro e vita nel mito esiodeo di Pandora*, cit., p. 122; J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, cit., pp. 6-7.

otra vez: se refiere a la reiterada actitud engañosa de Prometeo y no a un segundo hurto del fuego.

de Japeto el hijo: es Prometeo. Cf. *Teogonía*, 510.

52 *en hueca férula*: encontramos el mismo inicio de verso en el episodio correspondiente de la *Teogonía*, 567. En el interior del tallo de la cañaleja se quemaba una fibra y el fuego obtenido se conservaba bien de los vientos, por la protección de la escorza. Todavía en el siglo pasado, en las islas griegas, los viajeros veían que se acostumbraba transportar el fuego en el interior de una caña.

56 *gran pena*: es aposición del verso anterior.

57 *a cambio del fuego*: se sobrentiende: que tú les devolviste. Zeus ya no quita el fuego a los hombres, pero enviará entre ellos un mal: Pandora y el *pithos*.

60 *a Hefesto ordenó*: porque Hefesto era artífice de espléndidas obras de arte, como debía resultar Pandora.

61 *tierra con agua mezclara*: Hesíodo sigue aquí la leyenda según la cual el hombre fue hecho de agua y tierra. Cf. Homero, *Iliada*, VII, 99: "¡ojalá os volviérais todos tierra y agua!"; Jenófanes: "pues todos de la tierra y del agua nacimos" (fragm. 29 Diehl) "porque de la tierra todo [se inicia] y en la tierra todo termina" (fragm. 23 Diehl); Apolo-

doro, *Biblioteca* I, 7, 1 (en donde el artífice que plasmó a los hombres es Prometeo); Ovidio, *Metamorfosis*, I, 82-3; etcétera. Pero otra tradición antigua hacía a los hombres de arcilla (cf. Aristófanes, Horacio, Juvenal, etcétera).

la voz (*audé*): en el sentido de "voz humana en potencia", para diferenciarla de *phoné*: "voz humana que se realiza en un lenguaje concreto" (cf. v. 79, donde ésta se presenta como don de Hermes). Para una útil distinción, cf. Verdenius, "Aufbau", cit., p. 123, y también la nota al v. 39 de la *Teogonía*.

62 *y la fuerza*: la expresión sorprende como si estuviera fuera de lugar, tratándose de una mujer. Pero puede ser parte de una fórmula en *enjambement* (cabalgando dos versos: "la voz y la fuerza") que se encuentra también en la *Ilíada*, XVIII, 419-20.

62-3 *en el rostro igualara a las... diosas*: una expresión análoga viene puesta por Homero (*Ilíada*, III, 158) en boca de los ancianos de Troya, cuando se les acerca en la torre la bella Helena.

64 *el tejer*: era una de las labores típicamente femeninas que, en la sociedad homérica, se ejecutaba en la casa, eventualmente con la ayuda de esclavas. Allí se hacían los mantos, los vestidos, las colchas y los tapetes que se necesitaban en la casa. Lo que sobraba venía guardado y, a veces, donado a los huéspedes para honrarlos. Ya en Homero los productos de actividades femeninas, como hilar y tejer, eran llamados "obras de Atenea". En la época clásica, se celebraba en Atenas un festival de artesanos (los *Kalkheia*) en honor de Atenea *Ergane* (artesana) [cf. M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, Columbia University Press, New York, 1940 (Torchbook ed., New York, 1961, pp. 88-9); Pauly-Wissowa, *RE, s.v.* "Ergane"]. Es evidentemente por este aspecto de la diosa (*Ergane*) que Zeus pide la colaboración de Atenea en la creación de la mujer.

con arte: liter., "ricamente trabajada", "trabajada con arte". En los poemas homéricos aparecen telas historiadas (cf. *Ilíada*, III, 125-8) y Hera, para enamorar a Zeus, se viste con un manto adornado con muchas bordaduras (*daídala pollá*) héchole por Atenea (*Ilíada*, XIV, 178 9). Aquí, empero, *polydaídalon* puede indicar también, simplemente, una textura bien hecha.

65 *gracia esparciera*: porque Afrodita era diosa de la belleza y siempre rodeada, ella misma, por el cortejo de las Gracias.

66 *doloroso anhelo*: de cuantos hombres la miraran o supieran de ella. *penas*: son las penas del deseo amoroso y sexual.

67 *mente de perra*: esto es, sinvergüenza. El epíteto injurioso de "perro-a" es muy frecuente en Homero, para designar a una persona impudente. El adjetivo, al contrario, aparece sólo una vez (*Ilíada*, IX, 373), pero con valor predicativo.

68 *Hermes*: hijo de Zeus y Maya (cf. *Teogonía*, 938-9 y 444). Era heraldo de los dioses y guía de los muertos al Hades. Era el dios de los inventos, del comercio y de los ladrones y, como tal, sus atributos eran la cordura y la astucia. Por esto Zeus pide su colaboración para crear a Pandora.

Argicida: porque mató a Argo, un gigante con cien ojos que custodiaba por voluntad de Hera a Io, una de las mujeres amadas por Zeus.

69-82 Este episodio de la creación de Pandora, que culmina con la explicación etimológica del nombre, ha suscitado varias disputas entre los estudiosos. Suprimido integralmente por unos (por ejemplo, Jacoby y, en cierta forma, Wilamowitz, quien lo considera un agregado posterior a la historia de Pandora), y aligerado de uno o dos versos (72, 76 y 79) por otros (Bentley, Rzach, Sinclair, Evelyn-White, Solmsen, etcétera), ha sido en general aceptado en su totalidad en los últimos tiempos, de acuerdo con la moderna tendencia conservadora del texto. Ya desde la Antigüedad se dudaba de la originalidad de algunos versos, comparando este episodio con el análogo episodio de la *Teogonía* y con los versos anteriores que contienen las órdenes de Zeus, algo distintas de su ejecución. Sin embargo, aquí Hesíodo no sólo no nos presenta una simple repetición de vocablos (1º: las órdenes; 2º su ejecución), como sucede a menudo en la épica homérica, sino que nos sugiere además algo nuevo: la presencia de divinidades menores que pertenecen al cortejo de Afrodita, en lugar de esta última; la "gracia", el "anhelo" y "las penas" de amor que la primera suscita (vv. 65-66), simbolizados por los collares de oro que ofrecen las Gracias y Persuasión, y por la floreal guirnalda de las Horas (vv. 73-75); y la "mente de perra" del v. 67, que se transparenta en las "mentiras e insinuantes palabras" del v. 78.

La aparente contradicción entre los vv. 61 (Hefesto encargado de dar voz humana a Pandora) y 79 (Hermes que se la dona, en lugar de Hefesto) se resuelve cuando se entiende la muy probable diferencia entre αὐδή del v. 61 y φωνή del v. 79 (cf. la nota al v. 61).

Por lo que se refiere, en fin, a los últimos versos (80-82) nos parece

reconocer a nuestro poeta no sólo en la etimología sencilla y popular que corona el relato de la creación, sino también en el acercamiento contrastante de "don" y "pena a los hombres" que repite el "bello mal" de *Teogonía*, 585 y el "mal de que todos se alegrarán, rodeando su mal de cariño" (cf. *supra*, vv. 57-58).

73 *la augusta Persuasión*: *Peitho* asciende aquí a un rango divino particular, subrayado por el importante atributo de "augusta" y bien distinto del de "oceánida" que tenía en la *Teogonía*, 349. Es evidente que el poeta quiere evidenciar la capacidad de persuasión de la mujer Pandora.

las Gracias: hijas de Zeus y Eurinome (*Teogonía*, 907-911), que habitan, según Hesíodo (*Teogonía*, 64), junto con Hímero y las Musas.

75 *las Horas*: hijas de Zeus y Temis, "que atienden los trabajos para los hombres mortales" (cf. *Teogonía*, 901-4). En Hesíodo, sus nombres son: Eunomía, Dike y Eirene que significan: Buen Gobierno, Justicia y Paz.

Sin embargo, es evidente que en este caso no son las divinidades de carácter ético que aparecían en la *Teogonía* ilustrando el nuevo gobierno justo de Zeus, sino simplemente divinidades subordinadas, aunque "pintorescas" (cf. H. J. Rose, *Mitología griega*, Barcelona, 1970, p. 126), que pertenecen con las Gracias al séquito de Afrodita. Aquí entonces, como antiguas estaciones que testimonian el despertar de la naturaleza, donan a Pandora una simbólica guirnalda de flores primaverales.

76 El verso constituye la variante de un hexámetro homérico (*Ilíada*, XIV, 187), pero no aparece en verdad como una repetición inútil del v. 72, porque aquí Atenea termina con los últimos toques el atavío de Pandora, a quien ya atendieron las demás diosas. Cf. también Verdenius, "Aufbau", cit., p. 123.

La participación de Atenea en la creación de Pandora, que encontramos también en la *Teogonía*, aparece más tarde en las artes plásticas griegas (en una copa ática del siglo v conservada en el British Museum y, probablemente, en la base de la Atenea Parthenos de Fidias, según Pausanias, I, 24, 7).

77 *el mensajero Argicida* = Hermes.

78 Cabe notar que los dones mencionados en este verso: mentiras, palabras y conductas capciosas, son todos potenciales ("en su pecho") porque la mujer no tiene todavía la voz para llevarlos a efecto (cf. el verso siguiente). Mazon, *Commentaire*, cit., p. 56, sugiere traducir

λόγους con "ideas" y no con "palabras", para evitar cualquier confusión.

mentiras e insinuantes palabras: la expresión es formularia y recurre, idéntica, en el v. 789 y en *Teogonía*, 890, aunque en un contexto muy distinto. Aquí está muy bien aplicada y anticipa sin duda la imagen femenina de los vv. 373-5.

79 *la voz*: para hacer posibles las mentiras, las palabras insinuantes y la conducta capciosa de la mujer. Ningún dios podía ser más apropiado que Hermes para conceder tales dones (cf. nota al v. 68) y sobre todo la voz, ya que era heraldo divino (cf. v. siguiente) y dios de la palabra.

80 *heraldo de dioses*: Hermes.

llamó: *sc.* Hermes. Waszink ha observado muy justamente que es lógico pensar que el dios de la palabra (Hermes) interpreta (*hermenéuei*) también las cosas, dándoles su nombre apropiado (cf. *Hésiode et son influence*, cit., p. 162). Sorprende mucho, al contrario, que se haya podido pensar en Zeus como sujeto de esta acción (cf. Hays, *Notes*, cit., p. 86).

81 *Pandora*: nombre compuesto por πᾶν (todo) y δῶρον (don). Sobre la etimología hesiódica, cf. *infra* la nota al v. 82. Pandora fue, en la mitología griega, la primera mujer mortal —equivalente a la Eva bíblica—, esposa de Epimeteo (cf. *Teogonía*, 513; *Erga*, 84 ss) y madre de Pirra (Apolodoro, *Biblioteca*, I, 7, 2) y Deucalión (cf. Hesíodo, fragm. 2 Merkelbach-West), quienes fueron, a su vez, los padres de la humanidad. En sus poemas principales, empero, Hesíodo hace proceder simbólicamente de Pandora a todo el género femenino.

En el siglo XIX, los estudiosos crearon un mito artificial de Pandora, aceptado a veces en el siglo actual, al considerarla igual que la Tierra Madre, "la que dona todo", según una tradición forjada por los autores tardíos de la Antigüedad y apoyándose en algunas representaciones iconográficas del siglo V a. de C.

Es evidente, sin embargo, que en los poemas hesiódicos Pandora no tiene nada que ver con una diosa de la fertilidad.

82 *un don le dieron*: los intérpretes se dividen sobre este punto, siguiendo las dos posibilidades ya indicadas por Proclo, 96, 16 y presentes en el *Etymologicon Magnum*, 650, 29-31: "Pandora: se llama así porque recibió dones de todos o bien porque es ella un don de los dioses, como dice Hesíodo". Aunque, en verdad, el hecho de seguir una u otra interpretación no cambia el sentido del relato hesiódico,

ni permite tampoco encontrar motivaciones interesantes que hayan llevado al poeta a elegir su etimología, pensamos que es oportuno informar sobre las posiciones de los estudiosos y justificar, en último análisis, la traducción nuestra. Mazon (*Commentaire*, cit., pp. 56-7, y ed. cit., 1928, p. 89) sigue la segunda interpretación por la cual Pandora es *ella misma* un dón de todos los dioses, y ofrece dos argumentos para ello, de los cuales el segundo no está desprovisto de valor: 1º) en todo el pasaje, por la expresión "don" se entiende a la misma Pandora; 2º) la posición de *doron*, al principio del verso y en correspondencia con "Pandora" del verso anterior, es relevante y propia para conferir al término un valor predicativo (esto es: Pandora... en don la dieron). Interpretan como Mazon, entre otros, Verdenius, "Aufbau", cit., p. 124, n. 4, y Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., p. 167, n. 2.

Nosotros, empero, damos una interpretación diferente, con Evelyn-White, concediendo a la expresión el sentido de: todos los dioses le dieron (por orden de Zeus) un don, que resultó ser para los hombres una gran desgracia (además de la misma Pandora). A ello nos mueve fundamentalmente la necesidad de crear una relación coherente entre etimología específica y contexto; de esta manera, Zeus queda como el único responsable de la punición por el engaño prometeico. Zeus que fue, en particular, el único ofendido; Zeus, en fin, de quien Hesíodo nos dice que "acabó el alto engaño" (v. 83), que "envió" a Hermes con el don para Epimeteo (vv. 84-5) (conservando la puntuación del códice D y rechazando la del escoliasta; cf. nota al v. 85), que es declarado nuevamente responsable del don (v. 87), y que, por último, viene recordado por el poeta, al terminar su relato del mito de Pandora y de la dispersión de los males en la tierra, con estas palabras: "así, de ningún modo es posible eludir la mente de Zeus" (v. 105).

84 *Epimeteo*: literalmente, "el que piensa después", "el imprevidente"; en la *Teogonía*, 511 es llamado "irreflexivo". Hijo de Japeto y hermano de Prometeo, del que constituye en realidad la otra cara. Aquí también asistimos al desdoblamiento simbólico de una sola realidad: la condición humana, que se caracteriza por un doble aspecto, ambivalente: un aspecto positivo y uno negativo, un Prometeo y un Epimeteo. Cf., también, O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, pp. 1024-5.

85 *veloz nuncio divino*: Hermes. Notemos que, en Homero, Hermes cumple pocas veces las funciones de mensajero, que son más bien espe-

cíficas de Iris. Por el contrario, en los *Himnos homéricos*, este dios es el nuncio oficial del Olimpo. Cf. ejemplos en Hays, *Notes*, cit., p. 87.

87 *devolviese de nuevo*: la sobredeterminación de la expresión española se encuentra también en el texto griego.

89 *lo aceptó y se percató*: la traducción coordina las acciones verbales, mientras que el griego, por su particular estructura sintáctica, prefiere subordinar con un participio una acción a otra, aun cuando la primera tenga mayor importancia, como en el presente caso. Aquí, en efecto, la acción, que con un "pero" se contrapone a otra anterior, es la aceptación del don (expresada en griego con un participio) no obstante las advertencias de Prometeo (vv. 86-7).

90-2 Para hacer resaltar más el contraste con el advenimiento de Pandora y de los males humanos en la tierra, que todavía padecemos, se abre un breve paréntesis sobre la primitiva vida idílica de los hombres. Un paréntesis, sin embargo, del cual se desprende en cierta forma la continuación del mito de Pandora.

91 *bien lejos... y lejos*: expresión redundante, ingenua pero eficaz: los hombres, entonces, no conocían ni de lejos los males y la dura fatiga del trabajo. Cf., por el contrario, el v. 113.

92 *sus muertes*: se entiende una muerte dolorosa y violenta, bien distinta de la que sorprendía —como en sueño— a los hombres de la Edad de Oro (cf., v. 116).

94 *Mas la mujer*: esto es, Pandora. Prosigue la narración mítica interrumpida desde el v. 90, pero ahora se contrapone a la imagen idílica de los versos anteriores.

94 *la gran tapa del jarro...*: Hesíodo introduce de improviso, sin ninguna preparación, el episodio del jarro porque su auditorio evidentemente conocía ya los preliminares (cómo obtuvo Pandora el jarro, etcétera). T. A. Sinclair (ed. cit., p. 13) comenta muy bien al respecto que Hesíodo no tenía interés en narrar la historia en sí, sino más bien en extraer de ella una lección moral sobre la omnipotencia de Zeus y la necesidad del trabajo.

95 *los dispersó*: se trata de los males, de la fatiga del trabajo y de los morbos que, antes, estaban ausentes de la tierra (vv. 91-2).

96 *la Esperanza*: sobre su significado, cf. nuestra introducción, pp. XXXIV-XXXVIII.

infrangible: esto es, eterna.

97 *dentro*: "allí... en la morada... dentro... bajo los bordes... y

afuera no voló". Las repeticiones para ubicar la morada de la Esperanza parecen indicar que Hesíodo quiere que aquélla quede bien clara.

bajo los bordes: tal vez, porque estaba casi por salir afuera.

98 *la tapa... le puso*: *sc.*, Pandora.

99 Este verso, omitido por Plutarco (*Moralia*, 105 E), ha sido suprimido por Rzach y Wilamowitz en sus ediciones. Es indiscutible su naturaleza formularia así como su redundancia en epítetos; sin embargo, si se suprimiera, el verso anterior quedaría algo trunco y sin ninguna claridad con respecto al sujeto que, por el contrario, ahora se define como instrumento de la voluntad de Zeus; esto es: Pandora. El motivo de la supresión radica en la presencia de Zeus que, aquí, ha parecido no sólo superflua sino contradictoria. Para nosotros, empero, tiene también su significado (cf. el final de la nota al v. 82: *un don le dieron*).

100 *otros*: en evidente contraste con la Esperanza que, siendo ella también un mal, por lo menos aquí, se quedó dentro del jarro.

101 El cuadro es sumamente sombrío. No es el momento ahora, para el poeta, de indicar la presencia terrenal de bienes mezclados a males (cf. *infra*, v. 179).

102 *de día... de noche*: esto es, sin interrupción; sin permitir a los hombres el consuelo del descanso nocturno.

104 *en silencio*: un nuevo elemento es introducido al principio del verso y explicado en el mismo (cf., *supra*, vv. 15, 40, 81).

En silencio, para coger desprevenidos a los hombres; los dones divinos, buenos o malos, no son conocidos con anticipación por los hombres, a menos que éstos sean adivinos. Cf. Solón, fragm. 17 Diehl: "es en todo la mente de los inmortales oscura a los hombres", y el mismo Hesíodo, *Erga*, 483-4.

105 El mismo concepto aparece ilustrado en *Teogonía*, 613.

106-8 Estos versos marcan la transición de un mito a otro: del mito de Pandora al de las razas humanas. Otra vez, como ya en los vv. 43 y ss, que introducían el mito de Prometeo y Pandora, aparece un "tú" que podemos referir a Perses, el hermano del poeta, aunque detrás de él se oculta naturalmente un auditorio más vasto.

108 Este verso ha sido muy discutido. Algunos editores lo conservan (Wilamowitz, Evelyn-White, Sinclair, Colonna); otros lo consideran espurio (Solmsen, Mazon, Rzach, Flach, Schömann). La razón principal para su atétesis es que anuncia algo que, luego, no viene tratado

clara y explícitamente en el mito: esto es, el origen común de hombres y dioses.

En primer lugar, conviene aclarar que la expresión griega ὁμόθεν, presente en este verso, es vaga y genérica, como puede apreciarse en nuestra traducción "de lo mismo". No implica necesariamente una contemporaneidad para el nacimiento de hombres y dioses y, por tanto, no contradice las noticias que el poeta proporciona en los vv. 109-10, 127-8, 143-4 y 157-8, cuando afirma que los dioses o Zeus crearon las diferentes razas humanas; sino que puede aludir a una antiquísima tradición que hace de la madre tierra la fuente última de toda vida divina y humana (cf. Píndaro, *Nemea* V, 1-2: "uno es el género humano, uno el divino; de una sola madre ambos traemos la vida") (para esta posición, cf. T. A. Sinclair, en *Gnomon*, V, 1929, p. 627).

Algunos autores, que consideran este verso 108 como un programa para el mito, entendiéndolo en el sentido de que dioses y hombres eran en sus orígenes la misma cosa, afirman que la narración que sigue se podría justificar sólo para las primeras dos razas, siempre que se considere el término "dioses" del v. 108 en el sentido restrictivo de "demonios". Sin embargo, el verso en cuestión puede no considerarse estrictamente como un programa para el mito, sino más bien como una simple introducción a él (así Verdenius, "Aufbau", cit., p. 129); además, puede indicar sólo una parte del plan o programa general que preside la introducción del mito en este punto (como parece sugerir también E. Rohde, *Psique*, México, 1948, p. 58): Hesíodo quería mostrar la progresiva degeneración de los hombres —su paulatino alejamiento de los dioses, con los cuales compartía originalmente muchos bienes, y su triste condición presente ya esbozada en el mito de Pandora— y también revelar, al mismo tiempo, lo que había pasado *post mortem* con los miembros de las generaciones que siguieron.

En efecto, no olvidemos que Hesíodo introduce en la narración del mito algunas figuras —como, por ejemplo, los demonios terrestres e infernos— que, si bien presentes en la tradición popular, no habían sido oportunamente tratados en la épica (están ausentes en Homero); por esto, y dado el particular interés del poeta por explicar y armonizar tradiciones distintas, nos parece plausible que, aquí, él haya aprovechado la oportunidad para señalar los orígenes de aquellas divinidades secundarias.

Por lo que se refiere a la tradición de una originaria asociación de

hombres y dioses y de su participación común en los banquetes y sacrificios, encontramos otros testimonios en la poesía de Hesíodo (*Teogonía*, 535, 586; *Erga*, 112; fragm. 1 Merkelbach-West, vv. 6-7) y también en la de Homero (*Odisea*, XIV, 434-6; XVII, 483-7; I, 25-6; *Ilíada*, XI, 423-5; XXIII, 205-7). Cf., al respecto, A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, cit., en particular, pp. 128-131. Para la tradición posterior a Hesíodo, cf. Hays, *Notes*, cit., p. 91.

109ss La bibliografía relativa al mito hesiódico de las razas humanas es muy extensa. El ensayo más reciente es el de J. P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structural", en *Revue de l'histoire des religions*, 1960, pp. 21-54 (reproducido en el libro *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 19-47), que ha suscitado una polémica del autor con J. Defradas (1965 y 1966). Esquematizando las conclusiones del ensayo, por cierto rico y multifacético, diremos que el mito, para Vernant, está construido sobre la tensión entre *dike* e *hybris*, y de ésta recibe su significación general; aquella dicotomía, además, está perfectamente representada en la estructura tripartita del mito.

Para una mayor información bibliográfica, remitimos a Schmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, cit., p. 275, y a los artículos posteriores de G. Broccia, "Giustizia e vita nel mito esiodeo delle cinque razze", en *La Parola del Passato*, VI, 1951, pp. 95-101 y de U. Bianchi, "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34, 1963, p. 145 ss. Sobre nuestra posición, véase la introducción al poema, pp. XL ss.

111 *En tiempo de Cronos*: se establece aquí, con Hesíodo, la relación: reino de Cronos-Edad de Oro, que llegará a ser común en la Grecia clásica. Cf. Platón, *El político*, 272 a-b.

112 *con el alma sin penas*: se trata de una fórmula épica que encontramos también en el v. 170 y en la *Teogonía*, 61. Frecuentemente el alma de los dioses alberga tumultuosas pasiones (cf. Homero y el mismo Hesíodo), pero las circunstancias son transitorias. Para los hombres, al contrario, las penas son sin fin, según la moral hesiódica.

114 *en los pies y manos iguales*: esto es, con la misma agilidad en los miembros, tanto de jóvenes como de viejos. Cf. en Homero las palabras del viejo Néstor (*Ilíada*, XXIII, 627). Análoga y más rica expresión encontramos en Píndaro, *Olímpica* IV, 24: "en las manos y en el corazón..."

115 *en banquete alegrábanse*: es una fórmula épica que se refiere a

una situación generalmente atribuida a los dioses, exactamente porque los hombres raras veces podían celebrar banquetes en su dura vida de trabajo. Un claro ejemplo de hipóstasis de un deseo humano.

de todos los males aparte: la repetición es muy eficaz. Cf. v. 91 y nota.

116 *por el sueño domados*: la expresión es épica, homérica (cf. *Ilíada*, X, 2); pero aquí, referida a la muerte, adquiere nueva vida poética. El paso a la metáfora está sugerido por la clásica asociación: sueño-muerte (Hipnos-Tánatos).

117 Cf. v. 237, en donde la fertilidad de la tierra premia a los miembros de la ciudad justa. Nótese, sin embargo, que allí no se excluye, como en nuestro caso, la labor agrícola que mejora la tierra. En esta Edad de Oro se desconoce totalmente el trabajo (cf. v. 118).

118 *de suyo*: sin necesidad de laborarla.

no envidiado: precisamente porque es abundante. En el triste mundo de Hesíodo, al contrario, la envidia reina soberana, sea en su aspecto positivo (cf. vv. 23, 25-6), sea en el aspecto negativo (vv. 195-6).

122 *demonios*: no deben entenderse como un género especial de inmortales, de seres intermedios entre Dios y el hombre, según la concepción platonizante, sino como verdaderos dioses, como es propio de la lengua épica de Homero y de Hesíodo. Así E. Rohde, *Psique*, cit., quien aclara la diferencia con estas palabras: "Aquellos seres intermedios son concebidos, al igual que los dioses, como seres de naturaleza originariamente inmortal y que moran en un reino intermedio; estos demonios de Hesíodo fueron un día hombres, convirtiéndose después de su muerte en inmortales que flotan, invisibles, en torno a la tierra. El hecho de que se les designe con el nombre de demonios sólo quiere decir, evidentemente, esto: que ahora participan de la acción invisible y la vida eterna de los *dioses* y que, en este sentido, pueden ser llamados, a su vez, dioses..." (p. 58, n. 30).

Estos demonios observan lo justo y lo injusto y dispensan las riquezas como lo hacen los reyes (cf. v. 126); y muy probablemente deben identificarse con los 30 000 inmortales de los vv. 252-5, como propone J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., p. 23.

puros: "en cuanto fieles a su misión benéfica de ser 'guardianes de los hombres mortales'", y no en el sentido de "venerables". Así C. Del Grande, *Hybris*, Napoli, 1947, p. 432, que había interpretado poco antes

(p. 431) ἁγνός como "aquél, aquélla o aquella cosa que se encuentra en la licitud religiosa y moral por su ser o su conducta".

terrestres: todavía en función de adjetivo, sobrentendiéndose *dáimones*. Según Proclo, estos seres no se oponen tanto a los "demonios" infernos (ὑποχθόνιοι) de la Edad de Plata, cuanto a los dioses celestes (ἐπουράνιοι) (*contra*, Rohde, *Psique*, cit., p. 60).

126 *honor regio tuvieron*: escribe Vernant al respecto: "El oro del cual esa raza lleva el nombre es él mismo, como ha sido demostrado, un símbolo regio..." y, más adelante, "La expresión *geras basileion* adquiere todo su valor si se observa que estos demonios asumen, en el otro mundo, las dos funciones que, según la concepción mágico-religiosa de la legalidad, manifiestan la virtud benéfica del buen rey: en cuanto *phylakes*, 'guardianes' de los hombres, ellos vigilan sobre la observancia de la justicia; en cuanto *plutodotai*, 'dispensadores de riquezas', promueven la fecundidad del suelo y del ganado" (*Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 21-2).

128 *argéntea*: en posición de relieve al principio del verso.

130 *por cien años*: la cifra indica, en términos generales, un periodo de tiempo muy largo, pero su presencia nos hace pensar que se trata, aquí, de una vida más breve que la de los hombres áureos (cf. "inferior" del v. 127).

131 *en su casa*: es decir, en casa de la madre.

133 *duraban con vida*: como si el sujeto hubiéra sido siempre plural. Nuestra traducción intenta dar la idea expresada por ζώεσκον imperfecto e iterativo.

134 *temeraria violencia*: por ser muy clara en nuestro caso, reproducimos la definición de *hybris* = "violencia" proporcionada por Hays: "es aquella insolencia que hace que uno que deja de evaluar su propia situación, use *bíe* (la violencia física) hacia otro" (*Notes*, cit., p. 95).

137 *uso*: cf. la nota a *Teogonía*, 901.

141 *infernos*: esto es, subterráneos. A los antiguos hombres de la raza argéntea les toca el mismo destino que a los Titanes (cf. *Teogonía*, 697 y 717) con los cuales se ha propuesto relacionarlos (cf. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., p. 24).

142 *segundos*: es decir, inferiores a los demonios de la raza áurea.

144 *broncínea*: en posición de relieve al principio del verso.

145 *de los fresnos*: se han ofrecido tres interpretaciones para este pasaje; la primera le reconoce un valor puramente metafórico, esto es:

los hombres de la tercera raza son duros y belicosos como las lanzas de combate hechas con la madera del fresno (cf. Homero); la segunda reconoce en la expresión la supervivencia de una tradición antiquísima: que los hombres nacieron de los árboles (encinas y fresnos) (cf. *Teogonía*, 563-4); una tradición prehelénica, ésta, que permaneció enraizada entre la población sujeta a los aqueos y en la cual estos últimos no creían (cf. *Odisea*, XIX, 163, según las palabras de Penélope). Hesíodo, en su afán de conjugar tradiciones distintas y de reivindicar aquéllas muy antiguas, la utiliza, no tanto para los hombres de la primera raza, sino para los de la tercera. Entre los testimonios de esta tradición recordamos aquí, además de Hesíodo y Homero, a Apolonio de Rodas (IV, 1641-2), Virgilio (*Eneida*, VIII, 315), Juvenal (VI, 12-13) y Estacio (*Tebaida*, IV, 279-80). La tercera interpretación, en fin, que recoge las dos primeras y al mismo tiempo las trasciende, identifica la expresión griega *ek melian* ("de los fresnos"), con las ninfas Melias (ninfas de los fresnos) nacidas de Urano (cf. *Teogonía*, 187), que están constantemente asociadas en el mito con los seres sobrenaturales que encarnan la figura del guerrero. "Estas narraciones de autoctonía se integran, en la mayoría de los casos, en un complejo mítico relativo a la función militar y que aparece como la trasposición de escenas rituales representadas por una tropa de guerreros armados" (J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 26-27).

145 *Ares*: el dios de la guerra.

Les gustaban: obsérvese el cambio de número en el sujeto. Se entiende que antes, el término "raza" tenía valor colectivo y ahora los individuos son considerados en su singularidad.

146-7 *nada de trigo comían*: como hombres salvajes que eran todavía. Cf. *Odisea*, IX, 190-1: donde se dice que Polifemo no se parece a un "hombre que come el pan". Evidentemente la raza de bronce aún desconocía la agricultura.

147 *de adamante*: esto es, duro como el hierro. Cf. la nota a *Teogonía*, 161.

150 *broncíneas las casas*: la expresión puede ser un recuerdo de la decoración parietal y de los techos de los edificios micénicos, cubiertos con láminas de bronce. Cf., también, el limen broncíneo, la valla broncínea del Tártaro y las columnas de plata de la morada de Estigia, ilustrados en la *Teogonía* (vv. 749-50 y 779).

151 *con bronce trabajaban*: esta expresión podría aludir a los trabajos

bélicos, pero es mejor interpretar, con Vernant, "trabajaban" = labraban, y admitir que la frase alude a la labranza simbólica y ritual del guerrero, como en el caso de la aradura de Jasón en el mito de los Argonautas (cf. *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 27-9). Del todo equivocada es, por el contrario, la interpretación de C. Kerenyi, quien traduce: "trabajaban el bronce" (*La mythologie des Grecs*, Paris, 1952, p. 225).

negro hierro no había: es difícil negar a Hesíodo la conciencia de una sucesión cronológica de los acontecimientos y aquí, en particular, de las diferentes razas humanas. Aun admitiendo que él tuviera una visión cíclica de la historia (frecuente por cierto en la historiografía antigua), las diversas etapas se suceden con orden y con sus características específicas. Como escribe Wilamowitz en su edición de los *Erga* (pp. 58-9), Hesíodo debía saber que el hierro había empezado a usarse en tiempos no muy lejanos y probablemente era todavía bastante raro en Beocia.

152 *por sus... manos domados*: los hombres de la tercera raza se matan entre sí como los Gigantes nacidos de los dientes de dragón sembrados por Jasón en la Cólquide (cf. Apolonio de Rodas, III, 1026-47 y 1052-62; y Apolodoro, *Biblioteca*, I, 9, 23), o como los Espartos nacidos de la siembra de Cadmo, de quienes descendían los tebanos.

153 *mohienta morada de... Hades*: es decir, la morada última de los muertos, según los antiguos. La expresión es épica y formularia, pero en ella se introduce el adjetivo "gélido", que Homero no refiere nunca al Hades, sino casi siempre a expresiones de dolor, temor e ira.

154 *anónimos*: en posición de relieve, para crear un contraste mayor con la suerte de las dos razas anteriores. De los hombres de bronce, después de la muerte, ya nadie se acuerda, ni siquiera los aedos.

155 *negra... fúlgida*: oxímoron muy eficaz. Para crearlo, Hesíodo aleja el predicativo de la muerte hasta donde le es permitido, con el resultado de hacerlo resaltar más aún.

157 *de nuevo*, etcétera: la reiteración existe en griego.

en la tierra multinutricia: la expresión es épica y formularia (cf., *infra*, v. 252 y Homero, *Ilíada*, III, 89; XI, 619 *et passim*).

158 *más valiente y más justa*: Mazon escribe justamente que estos adjetivos nos permiten ver cómo la inclusión de los héroes en el mito hesiódico de las razas responde a una razón moral además de histórica (*Commentaire*, cit., p. 66). Ningún peso tiene, por el contrario, la ob-

servación de R. Cantarella en el sentido de que estos comparativos podrían considerarse muy bien como absolutos (*Scritti minori sul teatro greco*, Brescia, 1970, p. 271, n. 9).

valiente ... justa: "valiente" como aparece en la poesía épica, y "justa" en cuanto que no se caracteriza, como la raza anterior, por su *hybris*.

159 *divina raza*: también en la *Teogonía* se señalaba su origen divino (cf. vv. 965-1020).

semidioses: en Homero, sólo una vez los héroes son llamados semidioses (*Ilíada*, XII, 23); en efecto, por lo demás ellos aparecen sobre todo como guerreros muy valientes y queridos por los dioses. En este caso, por tanto, es posible que Hesíodo haya pensado también en los cultos beocios de algunos héroes "que semidioses se llaman".

160 *generación que nos precedió*: la inclusión de este particular, que contrapone la raza heroica con la raza de los tiempos de Hesíodo, no puede ser puramente casual. En el poeta está bien presente la sucesión temporal (cf., nuestra introducción, pp. XLVII-L).

161 *La guerra ... el terrible grito de guerra*: la redundancia es épica.

162-72 Hesíodo presenta aquí, de manera general, a los héroes de dos famosas y antiguas leyendas épicas: el ciclo tebano y el ciclo troyano.

162 *tierra cadmea*: la expresión no aparece nunca como aposición de Tebas en los poemas homéricos. Cadmo era considerado progenitor de los tebanos y fundador de la ciudadela de Tebas, comúnmente conocida como "roca cadmea".

la de las siete puertas: cada una de las cuales era atacada y defendida respectivamente por un héroe; cf. Esquilo, *Los siete contra Tebas*.

163 *por los rebaños de Edipo*: esto es, por las riquezas ganaderas del pueblo y de la ciudad de Tebas regida por Edipo. Este último, después de haber matado a su padre Layo, se casó con la madre Yocasta y reinó en Tebas. Cuando conoció sus delitos, se cegó y luego se exilió en Ática.

164-5 Los hemistiquios finales de estos dos versos reproducen fórmulas épicas que aparecen respectivamente en la *Odisea*, IX, 260 y en la *Ilíada* IX, 339.

165 *luego que ... llevólos*: el sujeto es "la guerra cruel" del v. 161.

166 *el fin de la muerte*: es decir, la muerte que es el fin de todo. La expresión es épica; cf. *Ilíada*, III, 309, etcétera.

170-1 *islas de los Beatos*: constituían la morada tradicional de algunos

héroes en donde éstos, después de su muerte, vivían en condiciones semejantes a las de la Edad de Oro (cf. vv. 172-3). Esta morada, en vista del carácter privilegiado que tenía, estaba situada muy lejos de los hombres. Aquí aparece por primera vez con este nombre, pues, en Homero, es llamada "llanura elisia" (*Odisea*, IV, 563).

179 Este verso, junto con los siguientes, ha sido considerado espurio por muchos autores, ya que parece contradecir el entero pasaje. Sin embargo, la crítica es superficial y no explica el hecho de que, si Hesíodo hubiera pensado que su raza estaba del todo oprimida por los males y condenada de antemano, no hubiera podido esperar que todavía se pudiera hacer algo con ella y no se hubiera puesto a exhortar al hermano y a los hombres a fin de que actuaran conforme a la justicia. Justa, por tanto, es la posición de von Fritz ("Das hesiodische in den Werken Hesiods", en *Hésiode et son influence*, cit., p. 41) e interesante es la perspectiva abierta por J. P. Vernant, quien distingue en la ambigüedad fundamental de la Edad de Hierro dos momentos: uno inicial, en el que bienes y males están mezclados, y uno final en el cual, en el desorden generalizado, sólo existen los males (*Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 20 ss). Debemos pensar, en efecto, que en la quinta raza humana de Hesíodo están todavía presentes —¿por cuánto tiempo?— Respeto y Reprobación (v. 200), Dike (v. 213 y ss, particularmente 220-1), Juramento (v. 219) y la Buena Esperanza, que son bienes indudables.

181 *naciendo... con las sienes canosas*: es decir, cuando nazcan ya viejos. Entonces el nacer y el morir constituirán casi un único acontecimiento. Los hombres de la quinta raza tendrán la vida más breve que todos sus predecesores; su decadencia será total.

Esta imagen de Hesíodo volverá a aparecer en la literatura posterior: cf. Platón, *El político*, 270e, 273e; *Oraculi Sybillini*, II, 155 (citado en Hays, *Notes*, cit., p. 102); del mismo modo que los versos siguientes encontrarán un eco en el *Evangelio* de Marcos (XIII, 12).

182 *ni en algo los hijos*: *sc*, semejantes al padre.

Este tema, con algunos de los que siguen, aparece frecuentemente en los textos de antiguos juramentos e imprecaciones. Para algunos ejemplos, cf. P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée", en *Annales*, 5, 1970, p. 1280, n. 1.

183-4 Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, I, 144-5.

185 *Deshonrarán*: es decir, desconocerán el honor que los padres merecen, en cuanto tales.

187 *sin conocer la mirada divina*: esto es, sin saber que el ojo de Zeus vigila, aprestando, tarde o temprano, la punición para sus malas acciones.

188 *la crianza*: definido como "un concepto excepcionalmente humano en la cultura griega común" (G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge, 1970, p. 235). Ya el concepto aparece en Homero, *Ilíada*, IV, 477-8.

189 El verso es considerado espurio por muchos editores y, efectivamente, no tiene relación con lo que antecede. Sin embargo, el adjetivo compuesto con que se inicia el verso (χειροδίκαι: "con la ley de sus brazos") tiene un sabor fuertemente hesiódico (cf. v. 192: "la justicia en la fuerza": δίκη δ' ἐν χερσί) y nos parece sugestiva la trasposición operada por Pertusi (*apud* Solmsen, 1970, cit., nota al verso) que lo sitúa después del verso 181, concordando también el uso del futuro con los futuros anteriores.

192 *la justicia en la fuerza*: la idea de la justicia surge inmediatamente por contraste con la idea de *hybris* presente en el verso anterior. Literalmente el texto griego dice: "la justicia en las manos (brazos)"; esto es, la justicia será realizada mediante la violencia.

la justicia... y respeto: análoga asociación presentará Platón (*Protágoras*, 332c) en un pasaje significativo: "[Zeus] envía a Hermes llevando a los hombres Respeto (*Aidós*) y Justicia (*Dike*), a fin de que sean ornamento de las ciudades y vínculos que conduzcan a la amistad".

193 *el cobarde herirá al mortal más valiente*: la expresión griega no debe entenderse en el sentido de: el hombre vil, de origen social mezquino, ofenderá al varón esforzado, al noble, al héroe —como sería de esperarse en un poema homérico que se rige por una moral distinta de la de Hesíodo—, sino en el sentido de: el que actúa vilmente, a escondidas, ofenderá al hombre justo y honesto, que vale más que él.

Este verso, como el siguiente, fue explicado por Tzetzes como sigue: "injuriará al hombre de bien sustrayéndole su propiedad y denigrándolo; además, jurará que la propiedad robada es suya" (*apud* Hays, *Notes*, cit., p. 104). Esta explicación, aunque puede ser correcta en última instancia, limita en mucho la posibilidad de comprensión del texto, evocando ante el lector sobre todo la imagen de la lid entre Hesíodo y

Perses. Sin embargo, es un indicio del tipo de comentario libre hecho sobre la poesía de Hesíodo en el periodo bizantino (s. XII).

194 *con palabras oblicuas*: esto es: no justas, falsas.

encima hará juramento: cometiendo un perjurio porque juraría que sus palabras, que son falsas, son, al contrario, verdaderas.

195 *la envidia*: esta envidia que caracteriza la Edad de Hierro es bien negativa, como Hesíodo ilustra en el verso siguiente, y se diferencia de la envidia del v. 23 que impulsa al trabajo competidor. Aquí la envidia es "de odiosa mirada", la que ve con livor cualquier bien ajeno; cf. C. Del Grande, *Hybris*, cit., p. 27. Este vocablo no aparece nunca en Homero.

196 Verso típicamente hesiódico con adjetivación martillante.

horrisonante: es atributo homérico de *phobos*, "la derrota". La trasposición de Hesíodo apunta a las voces malignas que esparcen los envidiosos.

que goza del mal: cf. *Erga*, 28 (referido a Lucha). El adjetivo compuesto aparece únicamente en Hesíodo.

de odiosa mirada: es también un neologismo hesiódico. Cf. la mirada del envidioso.

197 *desde la tierra de anchos caminos*: la expresión es formularia y épica; alude a los vastos espacios terrestres y a la presencia humana, en movimiento sobre la tierra poblada.

197-200 Esta imagen de Hesíodo está presente en mucha literatura posterior (Teognis, Eurípides, Arato y Juvenal).

200 *Respeto y Reprobación*: son éstas las últimas divinidades que aún viven entre los hombres. Respeto (*Aidós*) se refiere al sentimiento que uno tiene de justa apreciación de sus propios privilegios, y de respeto para los derechos ajenos, que le permite ser sereno para consigo mismo y justo en el trato con otra persona. Es un valor propio de la esfera subjetiva del individuo social, mientras que Reprobación (*Némesis*) es un valor social objetivo, que expresa la indignación manifestada por los otros frente a las acciones injustas y asociales.

Némesis, etimológicamente, es la justicia retributiva (de *nemein* = distribuir). La salida de estas dos diosas del mundo de los hombres es la lógica consecuencia de las nuevas relaciones sociales vigentes en la quinta época humana y señaladas por Hesíodo en los versos anteriores (v. 190 ss). Sobre *Aidós*-Respeto, Solmsen apunta con justeza: "Durante el periodo arcaico, *aidós* es un freno muy poderoso para la inclinación

humana hacia la realización de injusticias" (cf. *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 210); y sobre las dos diosas: "fue su sensibilidad [de Hesíodo] para los factores de la vida social lo que lo impulsó a darles un *status* en la compañía de los Olímpicos" (*ibid.*, pp. 210-1).

El desdoblamiento de la figura de *Aidós* no podía ser más absoluto y antitético (cf. *Teogonía*, 223, en donde ella aparece como hija de Noche, y aquí (verso 198), en donde se presenta como imagen luminosa "en blancos pendiles").

203-12 *La fábula del gavilán y del ruiseñor.*

En estos diez versos está consignado el primer apólogo de la Antigüedad clásica que Wilamowitz ha querido reducir, a nuestro parecer injustificadamente, a un simple parangón. En efecto, el símil en la poesía épica carece siempre de una moraleja, como se da, al contrario, en nuestro caso (cf. los versos 210-11 que Aristarco, el filólogo alejandrino, suprimió como espurios, según el testimonio de Proclo 156, 8). Otras fábulas de animales aparecerán, casi un siglo después de Hesíodo, en Arquíloco (fragms. 81 y 89 Diehl).

El apólogo que nos presenta Hesíodo testimonia la *hybris* del reino animal, que se relaciona con la *hybris* dominante entre los hombres de la quinta raza. Sin embargo, mientras que para los animales no existe otra forma de vida (cf. vv. 277-8), a los hombres es dado rechazar la *hybris* para vivir conforme a la justicia, que es la forma de vida propiamente humana (cf. vv. 213 ss; v. 279 *et passim*).

202 *a los reyes*: en cuanto que ellos son, en la sociedad humana, los más poderosos, los fuertes, como el gavilán de la fábula.

aunque ellos sean sabios: sin embargo, la fábula que el poeta va a contar les enseñará una buena moraleja. El tono parece irónico (así lo interpreta también Sinclair, ed. cit., nota al verso).

206 *palabra le dijo*: la redundancia es épica.

212 *ave de alas tendidas*: fórmula que aparece también en la *Teogonía*, 525, siempre referida a un ave de rapiña con gran poder en sus alas (el águila que come el hígado de Prometeo).

213 *escucha la justicia*: esto es, la voz de la justicia. Cf., luego, la personificación de la justicia y su clamor (vv. 220 ss).

violencia: aquí *hybris* "es el orgullo y el desprecio que mueven a aquel que siente que está en una posición superior para tratar con injusticia y violencia a su inferior" (Hays, *Notes*, cit., p. 107). Por consiguiente,

se contrapone directamente a "justicia", así como injusticia a justicia y desmesura a mesura. En otros lugares encontraremos *bie* (violencia física) como opuesta a "justicia" (cf. *Erga*, 275).

214 *hombre pobre... poderoso*: la contraposición entre *deilós* (pobre) y *esthlós* (poderoso) aparece ya en Homero. Pero sólo aquí el primer término no está cargado de desprecio y conmiseración, porque Hesíodo se siente solidario con el hombre que, por nacimiento, no goza de los privilegios económicos de los nobles.

la violencia es mala...: porque no le conviene, puesto que el hombre pobre no tiene amparo. De practicarla, se pondrá en las manos de los reyes-jueces que lo juzgarán como mejor les plazca.

el poderoso: el noble rico que pertenece al círculo de las antiguas familias terratenientes.

216 *cuando cae en desgracias*: en posición de relieve al principio del verso.

Las desgracias aquí aludidas serán ilustradas en los versos 238-47, en donde se dice que son enviadas por Zeus. En efecto, Hesíodo no concibe un tipo de desgracia sin causa y sin motor agente.

217 *por otro lado*: hacia el otro lado. Proclo explica así: κρείσσων ἐστὶν ἡ εἰς τὰ δίκαια ὁδός, ἑτέρα οὖσα τῆς ὕβρεως (mejor es el camino que conduce a lo justo, puesto que hay otro propio de la violencia).

217-8 *justicia vence a violencia...* es decir: aunque tarde, al fin siempre llega el momento de pagar por las injusticias que se han cometido.

218 *Sufriendo, el cándido aprende*: esto es: con la experiencia, aun el que no sabe aprende. Se trata evidentemente de un dicho popular (tal resulta, por ejemplo, en Platón, *Simposio*, 22 b), que sigue aquí a la cesura femenina. Aparece con pequeña variante también en Homero (*Ilíada*, XVII, 32 y XX, 198) y, en la literatura posterior, en Píndaro, Esquilo y Sófocles.

219-24 La idea expresada en estos versos queda inconclusa. Su lógica conclusión, implícita, aparece más tarde en los vv. 256-62: el llanto de Justicia es escuchado por Zeus que castigará a los injustos.

219 *corre Juramento...*: al pronunciar sentencias inicuas (torcidas), los reyes-jueces violan el juramento que prestaron y que les confirió el derecho a juzgar; en cuanto al juramento, una vez pronunciado, no puede ser anulado y, cuando es violado, no puede ser corregido o alcanzado por los hombres, pues ya se ha ido muy lejos de ellos ("corre").

No se olvide el importante papel que el juramento jugaba en la vida política y administrativa de los griegos.

Juramento aparece como divinidad en la *Teogonía*, 231-2, y en los *Erga*, 803-4.

torcidas: que se desvían de lo recto. Cf. la nota al v. 7.

220 *clamor de Justicia*: la palabra griega ῥόθος, que aquí tradujimos con "clamor", aparece por primera vez con Hesíodo —aunque Homero presenta el adjetivo correspondiente— e indica por lo demás el ruido, el murmullo de agentes naturales o de personas. Aquí es atribuido a la personificación de Justicia, pero a los griegos hacía probablemente pensar en las voces de los que habían sido injuriados por las sentencias injustas y que clamaban justicia. Cf. el uso de este vocablo en los trágicos: Esquilo, *Siete contra Tebas*, 7; Sófocles, *Antígona*, 259 y 290.

220-1 *los hombres devoradores de dones*: se trata de los reyes-jueces.

221 *torcidos*: la traducción literal es "con sentencias torcidas", como en el verso 219.

224 La idea de la primera parte del verso está contenida también en Homero (*Ilíada*, XVI, 338); pero aquí aparece además la voluntad de los hombres manifestada a través del subjuntivo ἐξελάσωσι.

225-37 Esquilo tuvo presente este pasaje hesiódico cuando alabó a la ciudad de Atenas y al Areópago en sus *Euménides*. Cf. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, cit., p. 207.

225 *a forasteros y a lugareños*: sin hacer ninguna distinción entre ellos.

228 *la paz... nodriza de jóvenes*: opuesta a la guerra que siega sus vidas. La imagen es muy bella.

231 *en banquetes*: para simbolizar la abundancia.

de los campos cultos...: la imagen presentada hasta ahora para simbolizar la vida en la ciudad justa se parece en mucho a la de la Edad de Oro; sin embargo, en esta expresión "de los campos cultos" se cifra la diferencia, y vuelve a nuestra memoria el destino de los hombres contemporáneos de Hesíodo que viven de su propio trabajo en los campos (cf. v. 119).

232-3 *y la encina lleva bellotas...*: la misma imagen vuelve, enriquecida de elementos milagrosos, en Virgilio, *Bucólicas*, IV, 30. Cf., también, Ovidio, *Metamorfosis*, I, 106 y 112.

Las bellotas y la miel eran parte importante de la comida de muchos campesinos griegos.

abejas en medio: esto es, la miel, que se encuentra en las cavidades del tronco de las encinas. Es una figura de metonimia.

en los montes: donde se extendían las "tierras últimas" (*eskhatíe*) que pertenecían a todos, indiferentemente.

235 *hijos semejantes al padre*: cf. v. 182 y la nota correspondiente. La imagen se contrapone radicalmente a la situación allí descrita para la quinta edad del hombre, aunque también en nuestro caso no hemos salido de ella. Pero esto demuestra que, aun en la Edad de Hierro, los hombres tienen salvación y pueden vivir bien y felices, siempre y cuando sigan la justicia.

236 *y en naves no viajan...*: la navegación, peligrosa, es concebida por Hesíodo como un recurso extremo de quien no tiene con qué vivir o bien como un atrevimiento insensato de quien es movido por el anhelo de riquezas (cf. *infra*, vv. 646-7 y 686).

239 *justicia*: no tanto en el sentido de "justicia punitiva", "castigo", que *dike* tiene sólo en la época clásica, sino como "justa remuneración", "acción justa".

240 *toda una ciudad*: esto es, todos los ciudadanos.

E. R. Dodds reconoce en este verso la primera manifestación del carácter infeccioso del *miasma* ("contaminación") entre los griegos, y explica que "la contaminación es la consecuencia automática de una acción, pertenece al mundo de los acontecimientos externos y opera con la misma despiadada indiferencia respecto de los motivos que el microbio del tifus" (*Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, pp. 45 y 61, n. 43).

243 *el hambre y la peste*: como consecuencia de las sequías provocadas por la negativa de Zeus de enviar desde el cielo las aguas que fecundan los campos (cf. el verso anterior). Otro castigo de Zeus puede ser también las lluvias violentas, como se da en Homero (*Ilíada*, XVI, 386-92).

244 *y las casas decaen*: por "casas" entiéndase: las familias, los núcleos familiares y generacionales.

las mujeres dejan de parir: cf., por contraste, el v. 235.

246 *ejército vasto*: esta adjetivación formularia es común en la poesía épica; por consiguiente, no hay que tomarla a la letra.

247 *las naves les exige*: esto es, las hace naufragar. La acción destructora de Zeus se ejerce en este caso por medio de una tempestad y del rayo.

249 *en esta justicia*: se sobrentiende, de Zeus (cf. la nota al v. 239).

251 *sin cuidar de la mirada divina*: sobre el ojo vigilante de los dioses cf. *supra*, v. 187 e *infra*, v. 706. El término "mirada" (en griego *ops*) posee un doble sentido, en el fondo unívoco: por un lado es el ojo vigilante del dios, por otro lado, tiene el valor de "castigo" divino, consiguiente a las acciones injustas de los hombres.

252-3 *tres veces diez mil... inmortales*: he aquí introducida por Hesíodo la presencia de seres mediadores entre la máxima divinidad de la justicia y los hombres. El número de estos guardianes —30 000— no tiene evidentemente un valor literal, sino que equivale más bien a "sinnúmero". De esta manera, según Hesíodo, los hombres entenderán que, si bien el Cronida está alto en los cielos, ellos están rodeados por los agentes y los relatores-delatores de aquél, a quienes nada, ninguna mala acción se les oculta.

253 *de Zeus*: esto es, prepuestos por orden de Zeus.
guardianes: se trata de los mismos demonios de la Edad de Oro.

254 *que guardan*: la asociación con lo que precede es evidente, casi etimológica. Para la función de estas divinidades, puede confrontarse útilmente la *Odisea*, XVII, 485-7.

255 *de éter ceñidos*: esto es, invisibles. Cf. *Teogonía*, 9 y nota.

256 *de Zeus engendrada*: Dike-Justicia es hija de Zeus y Temis (cf. *Teogonía*, 901-2).

La función que cumple Dike en nuestro texto es muy semejante a la de las Súplicas en un pasaje de Homero (*Ilíada*, IX, 502-12).

259 *la mente*: esto es, los propósitos. Escribe R. Mondolfo: "La órbita del juicio y de la sanción divina se extiende sin más límites a todas las acciones e intenciones, visibles u ocultas, de los hombres: éstos deben sentirse en todo y siempre, bajo una vigilancia a la que nada escapa, y tener por este camino plena conciencia de la propia responsabilidad moral" (*La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, 1962, p. 31).

261 El motivo contenido en este verso vuelve a aparecer en Solón y en Horacio, *Epístolas*, I, 2, 14: *quicquid delirant reges, plectuntur Achivi*.

265-6 Cada verso reproduce seguramente un proverbio. Para el primero, cf. Esquilo, *Coéforas*, 313-4: "quien hizo el mal lo padezca, así suena una antigua sentencia" y *Agamenón*, 1562-4. El proverbio, con variantes mínimas, es conservado también en la *Antología Palatina*, IX,

182. Para el segundo proverbio, cf. Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, IV, 5, 5.

A los dos proverbios ha sido atribuido el valor ético de indicar una sanción inmanente (en la conciencia del culpable) que viene luego complementada por una eventual sanción trascendente (el ojo de Zeus: en el v. 267) (así Martinazzoli, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, cit., pp. 90 y 98, n. 77; y Rzach que, en su edición, deja un espacio entre los versos 266 y 267). A nosotros, sin embargo, no nos parece así porque el ojo de Zeus (y su sanción trascendente) está presente en todo el pasaje desde el v. 252. De la misma opinión es R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, p. 9.

266 *intención... intenta*: la aliteración está presente en el texto griego. El significado del verso es: quien desea hacer mal a otro recibe, por esto mismo, un mal mucho mayor.

267 Es muy posible que este verso corresponda en parte a una antigua fórmula de juramento; de cualquier modo, la imagen no es tampoco desconocida a Homero (cf. *Ilíada*, III, 277; *Odisea*, XX, 75). En ella resalta la omnisciencia de Zeus (sobre la cual, para una mayor información, puede verse el libro de R. Pettazzoni, *La onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. 208-39).

269 *esta justicia*: la expresión tiene un sentido general: la justicia en nuestra Edad de Hierro, y uno particular: esta justicia que ha sido administrada tan mal en el proceso mío y de Perses.

la ciudad: el término es sin duda genérico. Podemos muy bien pensar en una aldea, como por ejemplo Thespias, en la cual, sin embargo, se concentraban las funciones administrativas y en donde vivían los reyes-jueces.

270-2 En estos versos Hesíodo juega con mucha amargura con el doble sentido de *dike*-justicia (como apunta agudamente Mazon, *Commentaire*, cit., p. 84). La justicia verdadera, que en última instancia es la de Zeus, y la justicia mal administrada por los reyes (justicia = injusticia).

La idea de justicia e injusticia es, en este pasaje, obsesiva: dos versos (270-1) terminan con la palabra "justo", y en los tres versos "justo", "injusto" y "justicia" recurren cuatro veces. La expresión encontró eco en la Antigüedad, cf. Aristófanes, *Nubes*.

271 *ni el hijo mío*: en cuanto que éste representa a la persona más cercana y querida, para la cual sólo el bien se busca.

273 Del desconsolado pesimismo de los versos anteriores Hesíodo vuel-

ve a emergir con su esperanza en la justicia divina. Sobre el valor de este pasaje, cf. nuestra introducción al poema, pp. LVIII-LIX.

Zeus sapiente: es la fórmula de costumbre que en griego aparece al final del verso.

274-88 Para la ilustración del nexo existente entre los versos, cf. nuestra introducción al poema, pp. LIX-LX.

275 El verso repite, variándolo apenas, el contenido del v. 213.

276 *ley*: la ley de Hesíodo (como explica muy bien Hays, *Notes*, cit., p. 119) no manda a los hombres practicar la justicia, como una ley vinculada con una pena, sino que expone simplemente que la práctica de la justicia es característica de ellos en cuanto hombres. La palabra *nomos*, pues, mantiene todavía en Hesíodo su significado originario de "costumbre", "uso", "norma" que, por cierto, no aparece nunca en Homero. En un fragmento hesiódico (n. 322 de la edición Merkelbach-West) que dice: "como quiera que la ciudad haga sacrificios, la costumbre (*nomos*) antigua es la mejor", podemos notar cómo la palabra *nomos* contiene ya un pequeño indicio de lo que será el significado posterior de "ley", por el hecho de que se le recomienda por su antigüedad y por ser, a consecuencia de esto, en cierto grado vinculante.

Sobre *nomos*, puede verse además R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, cit., pp. 366 ss.

277-8 El contenido de estos versos constituye un primer término de comparación para el v. 279. Cf. μέν (v. 277) y δέ (v. 279).

279 *la justicia*: aquí aparece con una función civilizadora que saca a los hombres de su primitiva condición de guerra —como entre los animales—, para que se unan y estrechen vínculos de amistad entre sí. Cf. Platón, *Protágoras*, 322c.

280 *alguien*: puede interpretarse a la letra como "cualquiera", o bien entenderse como referido al juez, lo que nos parece más propio.

282 *haciendo ... un perjurio*: porque los testimonios o las declaraciones de los jueces se hacían previo juramento, en el cual se tomaba a los dioses como testigos.

de intento: aparece aquí necesario, puesto que antes se decía que la persona conocía lo que era justo y, por tanto, ahora lo trasgrede intencionalmente.

284-5 La idea de la culpa que recae sobre el pecador y su descendencia es común en la moral primitiva de tipo tribal y ocupa un lugar destacado en la tragedia griega.

El v. 285 recurre al final de un oráculo délfico citado en Heródoto, VI, 86, pero en tiempos de Hesíodo se trataba probablemente de un dicho común. Para el oráculo, cf. H. W. Parke, D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, vol. II, pp. 16-17, núm. 35.

286 *Yo que conozco el bien*: acuérdese que las Musas enseñaron a Hesíodo, con el canto, también la verdad (*Teogonía*, 28) sobre las cosas del mundo: lo que es bueno y debe seguirse; lo que es malo y debe evitarse.

Perses, gran necio: el epíteto "gran necio", como bien señala Sinclair (ed. cit., p. 32), no es insultante. Es una forma convencional de dirigirse a quien se quiere aconsejar. Cf. el oráculo délfico citado en Heródoto, I, 85: "Creso, gran necio", que se encuentra, como en nuestro caso, al final del hexámetro.

Una rica documentación de referencia se encuentra en Hays, *Notes*, cit., pp. 122-3.

287-8 El pasaje fue a menudo citado y aludido en la literatura griega: cf. Semónides, fragm. 37 Diehl; Platón, *República*, 364c-d; *Protágoras*, 340d; *Leyes*, 718e; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 20.

288 *muy cerca reside*: acuérdese que la miseria es la condición humana de base. Cf. *Erga*, 42 ss.

289 *el sudor*: metonimia por "trabajo".

290 *y... y... y...*: para el polisíndeton, cf. el texto griego.

291 El movimiento dactílico de los versos a partir del segundo hemistiquio del v. 291, favorece la idea del descanso y de la tranquilidad, que siguen al esfuerzo del trabajo.

293-7 Estos versos, o bien la moraleja que encierran, fueron muy conocidos en la Antigüedad y repetidos frecuentemente en la literatura griega y latina. Cf. Hays, *Notes*, cit., pp. 123-4.

297 *en el alma*: el griego tiene θυμῷ; ; esto es, aquel órgano del alma que suscita las emociones y que hace actuar al hombre (cf. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 34). Nuestro pasaje, que contiene la expresión "se lo pone en el alma" (donde "lo" equivale a "buen consejo"), quiere decir por tanto: quien no atesora dentro de sí el buen consejo que uno le da, a fin de actuar consecuentemente, es un hombre que no vale nada. La expresión griega resulta, para nosotros, de significado muy intenso.

298 ss Empieza aquí una larga serie de consejos para lograr, preservar y aumentar el bienestar y la riqueza, que terminará con el v. 382.

Podemos reunir estos consejos en tres grupos: el primero se relaciona con el trabajo (298-319); el segundo, con la piedad hacia los dioses (336-341), y el tercero se refiere a las relaciones sociales (342-380). Para un análisis más detallado, cf. nuestra introducción al poema, pp. LX-LXVI.

298 *divina estirpe*: he aquí el pasaje que en la Antigüedad dio origen al nombre de Díos para el padre de Hesíodo y Perses. Cf. también una inscripción en el templo de las Musas en Thespias (s. III a. de C.) en donde se lee: Ἡσίοδος Δίου.

El epíteto, tal vez un poco irónico aquí, se encuentra también en la *Odisea*, referido a personas de condición humilde (cf. Eumeo).

el hambre: aquí está personificada. Wilamowitz y Solmsen, en sus ediciones, la escriben con mayúscula. Para el Hambre, hija de la Lucha mala, cf. *Teogonía*, 227.

300 *Deméter*: la diosa de la agricultura.

301 *de alimento*: esto es, del trigo de que se alimentan los hombres.

304-6 Cf. *Teogonía*, 594-9, en donde la comparación se refiere a las mujeres, es decir, a aquella parte de la humanidad que vive del trabajo ajeno.

305 *la fatiga de las abejas*: metonimia por "la miel" (cf. *Teogonía*, 599).

ociosos: la repetición del adjetivo (cf. vv. 302 y 303) caracteriza el cuadro poético y crea una evidencia inolvidable para la relación: hambre-ocio.

306 *convenientes*: esto es, oportunas en su estación. El adjetivo corresponde a "estacional" del v. 307. Análogo es el contenido de los vv. 392-4. El significado de este pasaje es el siguiente: cumple con los trabajos que se tiene que realizar en cada estación a fin de que puedas almacenar todos los frutos que se produzcan.

308 *en bienes*: evidentemente "en bienes de la tierra", para contraposición y complemento del anterior "ricos en greyes".

311 *el ocio*: el vocablo griego es ἀεργίη ("la condición de no trabajar") y se contrapone a ἔργον, con que empieza el verso, por la sola presencia del sufijo negativo α-.

El verso parece contrastar con el desprecio hacia el trabajo manual que manifestaron numerosos autores de la Grecia clásica. Pero debemos aclarar que el trabajo al cual álude Hesíodo es el trabajo del campesino-propietario y no cualquier trabajo (por ejemplo, el trabajo del artesano

o del *thes*); se trata por tanto de un trabajo libre y realizado exclusivamente para sí. C. Mossé escribe al respecto: "...es significativo que las leyes contra el ocio y la glorificación del trabajo manual corresponden [...] a una época en que la esclavitud es aún embrionaria..." (*Le travail en Grèce et à Rome*, París, 1966, p. 49), y nosotros agregamos: como en la época de Hesíodo.

312 Cf. el mismo concepto expresado en los vv. 23-4. Aquí resulta bien claro que la riqueza acompaña al hombre que no rehúsa el trabajo.

314 La interpretación del verso ha sido muy discutida y el texto, consecuentemente, enmendado por los estudiosos. En nuestra traducción seguimos (como Mazon; Wilamowitz, ed. cit., p. 78; y Sinclair, ed. cit., p. 35) la interpretación antigua que Proclo daba a *dáimoni* no sólo como suerte dispensadora (cf. *Odisea*, X, 64), sino también como suerte dispensada, género de vida que le toca a uno vivir.

El significado de la expresión es: de acuerdo con la suerte que te ha sido asignada, de hombre con escasos recursos (sobre todo desde que Perses ha quedado prácticamente sin nada), es mejor para ti que trabajes. Podríamos ampliar la explicación refiriéndonos a los reyes que, por su suerte (*moira*), no tienen que trabajar y a quienes, en efecto, Hesíodo no da nunca este consejo.

317-9 Nosotros (con Wilamowitz, Colonna, Evelyn-White y Sólmsen) conservamos los tres versos en el orden consignado por los manuscritos y por todos los papiros que contienen el pasaje. Peppmüller, Rzach y Sinclair, por el contrario, adoptan en sus ediciones la sucesión: 317-319-318.

Los tres versos empiezan todos con "vergüenza" (*aidós*). El primero (317) se relaciona con los anteriores, indicando las consecuencias de no trabajar y de caer en la indigencia; el segundo (318) presenta a "vergüenza" (*aidós*) en su doble aspecto: como timidez y falta de confianza en sí mismo perjudica al hombre, que pone un freno a su propia acción, aunque ésta sea buena; como respecto hacia los demás y hacia su propia conciencia favorece al hombre, conduciéndolo por un camino recto y justo; el tercer verso, en fin, (319) aclara el carácter de la vergüenza no buena, en primer lugar porque es la *aidós* de que se trata en el presente pasaje y en segundo lugar porque es el aspecto de *aidós* que más se desconoce (en efecto, en otros pasajes de la obra se hace alusión únicamente al aspecto positivo de *aidós* = respeto hacia los otros miembros de la sociedad humana).

317 *Vergüenza no buena*: es el sentimiento de nulidad que acompaña a los hombres necesitados, sin recursos. C. del Grande, "Solone, l'elegia alle Muse", en *Filologia minore*, Milano-Napoli, 1967², pp. 92-3, la interpreta como "mala reputación" contraponiéndola a la buena reputación que aventaja a los hombres (v. 318). Sin embargo, nos parece que esta interpretación está influida por la comparación entre nuestro autor y Solón que, en su elegía, habla expresamente de *doxa* ("buena opinión") relacionada con *olbos* ("bienestar"). Por otro lado, Hesíodo más tarde hablará de reputación en términos de *pheme* (*Erga*, 761 y 763).

indigente: el término, que en este proverbio popular significa simplemente "indigente", "necesitado", se transforma en Homero en "mendigo" (*Odisea*, XVII, 347 y 352), de acuerdo con la ética heroica que informa aquel poema.

319 Se trata también aquí, como en el verso 287, de un proverbio que Hesíodo utiliza para dar fuerza a sus afirmaciones.

pobreza... dicha: en griego, literalmente: "falta de bienestar... bienestar". El vocablo *anolbíe* es de creación popular o bien hesiódica, y se encuentra solamente en la obra de este autor.

320 *dados por un dios*: se sobrentiende: como compensación del trabajo (cf. vv. 308-9), y siempre que se haya demostrado piedad y respeto hacia los dioses (cf. vv. 336-41).

321-88 Siguen los ejemplos de malas ganancias que, en última instancia, son castigadas por los dioses.

321 *por fuerza con las manos*: esto es, usando violentamente sus manos, o bien, robando de hecho.

322 *con la lengua... consiguiere*: mintiendo o perjurando, como probablemente había hecho Perses frente a los reyes-jueces.

323 *la ganancia*: la ganancia viene considerada como opuesta a la justicia también en Teognis, 823 y en la tragedia ática (cf. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, cit., p. 203, n. 2).

324 *al pudor la impudencia persigue*: el sentido de la expresión es: cuando la falta de respeto hacia los demás supera el respeto.

325 *su casa*: entiéndase genéricamente "su familia y sus bienes".

329-32 Después de presentar las acciones injustas que los hombres cometen por el afán de enriquecerse —sin trabajo—, Hesíodo enumera aquí algunos delitos que ya había presentado como típicos del final de la quinta raza humana (cf. *supra*, vv. 182-7) y para los cuales, como en el caso de los primeros (vv. 321-6), la punición divina de Zeus

no tarda en manifestarse. La ética social de Hesíodo aparece, con los ejemplos que él pone, más rica y evolucionada que la ética homérica y precede, en más de un aspecto, a manifestaciones de la época clásica (cf. Esquilo, Sófocles, Aristófanes, etcétera). Las normas morales vienen presentadas por Hesíodo como deberes religiosos y, en efecto, se relacionan también, en el contexto, con normas religiosas (cf. vv. 336-340).

327 *al suplicante... al huésped*: ha sido apuntado que en Hesíodo ambas figuras tienen iguales derechos de consideración social, mientras que en Homero la segunda se consideraba protegida por la divinidad sólo cuando tratábase de un huésped ilustre o amigo, o bien cuando se presentaba como suplicante (cf. E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, 1954, p. 69). Sobre el tema de la hospitalidad en la épica homérica, puede verse útilmente M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, 1961, pp. 112-5.

En este caso, la ética hesiódica representa un paso adelante con respecto a Homero.

328 *a la cama de su hermano suba*: es un caso extremo de adulterio que rompe todo vínculo familiar.

330 En la sociedad de Hesíodo surge la necesidad de proteger a las figuras de los huérfanos, confiándolas a una divinidad como Zeus, mientras que en Homero aparecen totalmente desamparadas (cf. *Ilíada*, XXII, 484-507).

333 *Zeus mismo*: subraya el poeta que el protector de los débiles es la misma máxima divinidad.

al fin: acuérdese que Hesíodo dijo más arriba (vv. 217-8): "justicia vence a violencia cuando el término llega".

335 *de éstas: sc.*, las malas acciones.

336-41 Para hacer que el propio trabajo tenga éxito y para lograr, consecuentemente, un estado de bienestar, es menester propiciar a los dioses. Por esta razón Hesíodo presenta aquí unos consejos de índole religiosa y los concluye con un pensamiento que, al relacionarse con lo que expresó en el v. 320 ("... los bienes, dados por un dios son mucho mejores"), encierra, con un típico ejemplo de composición en anillo, el cuadro ejemplificativo de las acciones sociales injustas que en última instancia ofenden a los dioses, y el cuadro contrario de la piedad religiosa.

336 *Según puedas*: esto es, según tus posibilidades económicas.

337 *santa y puramente*: esto es, con puro corazón y manos limpias; el

primer adverbio refiriéndose al alma y el segundo al cuerpo.

relucientes: por la grasa con que se untaban para los sacrificios.

338 *otras veces*: "independientemente de los sacrificios ofrecidos en momentos importantes de la vida", como explica Mazon, *Commentaire*, cit. p. 91.

339 Es éste el primer texto de la Antigüedad en donde se hace alusión a un rezo de la mañana y de la tarde.

luz sacra: *sc.*, del sol. Todos los fenómenos naturales eran divinos para los griegos.

341 *otros*: literalmente, "otro".

Sobre el contenido del verso, es decir, sobre el tema de la compraventa de tierra en tiempos de Hesíodo, cf. A. R. Burn, *The World of Hesiod*, cit., p. 32.

342-80 Estos versos contienen una serie de proverbios que se refieren a las relaciones sociales entre vecinos.

Para lograr el bienestar y el éxito en la vida es oportuno acompañar el trabajo honrado y la piedad religiosa con un prudente equilibrio en materia de relaciones sociales. Estas últimas constituyen el tema que ahora el poeta empieza a tratar.

342 El verso encierra un principio que volverá a aparecer más abajo (vv. 354-5) y según el cual es oportuno favorecer a quien, más tarde, podrá y querrá restituir el favor.

344 *algo nuevo*: es decir, algún nuevo problema.

345 El significado del verso es el siguiente: los vecinos, precisamente porque viven cerca, no tienen que prepararse para emprender un viaje, al contrario de los parientes que pueden vivir lejos.

se ciñen: es una expresión metonímica que marca el efecto por la causa; esto es, se equipan, se visten para emprender un viaje.

346 Tanto este verso como los dos siguientes constituían proverbios populares del tiempo de Hesíodo (sobre los rasgos lingüísticos que apuntan a su origen popular, véase la nota correspondiente al texto griego).

En Grecia existía toda una tradición acerca del valor de un buen vecino: cf. Alcmán, fragm. 108 (Diehl); Píndaro, *Nemea* VII, 86-9; y Plutarco, quien dice que Temístocles, queriendo vender un terreno, hizo proclamar que tenía un buen vecino (*Moralia*, 185 E).

Un daño: es predicativo.

348 *no se perdería*: eso es, no lo robarían. Nos parece impropia la

interpretación de Mazon y Evelyn-White que traducen "no moriría". En tiempos de Hesíodo, así como lo era en los tiempos heroicos cantados por Homero, el robo de cabezas de ganado debía ser bastante frecuente.

349-50 El pasaje era bien conocido por Cicerón quien lo reprodujo varias veces. Cf. *Bruto*, IV, 15; *De los Deberes*, I 15, 48; *Cartas a Ático*, XIII 12.

353 El sabor proverbial de este verso, como el del verso anterior y de los versos siguientes, está acentuado por la anáfora y la aliteración.

354-5 Versos rechazados por Plutarco, según refiere Proclo, por inmorales y contradictorios con respecto a lo que sigue. Aquí, sin embargo, la moralidad —restringida a un interés personal— consiste en una limitación de acciones a fin de evitar males peores. Es una moralidad de autodefensa y de subsistencia.

360 *el corazón le congela*: por el remordimiento, o por el miedo de ser descubierto y castigado por los hombres o los dioses. Recuérdese lo que decía anteriormente el poeta acerca de las tristes consecuencias del hurto: la punición divina no tardaría en manifestarse (vv. 320-5 y 356). Puede ser, tal vez, este miedo a una futura punición lo que hiela el alma del hombre que roba. Otra, muy distinta interpretación del verso, viene sugerida por Verdenius ("Aufbau", cit., pp. 144-5) en su intento de relacionar lógicamente las máximas aquí presentadas (vv. 354-363): el hurto, aunque sea de poco valor, endurece el corazón de la víctima que, en el futuro, no se prestará más para ayudar a quien le pida socorro. Esta interpretación específica, así como la interpretación del conjunto de las máximas presentadas, nos parece forzar demasiado el texto.

361 *Porque*: el nexo lógico consecuencial con lo antes expuesto no existe, y es precisamente por esta razón que algunos editores (Evelyn-White, por ejemplo) invierten el orden de los versos anteponiendo al 361 el 363, que tiene un carácter general. Sin embargo, nosotros identificamos el nexo entre los vv. 360 y 361 en una asociación de ideas del poeta (cf. "cosa pequeña... lo pequeño, sobre lo pequeño"). De este modo, el "porque" aparece como la huella de un pensamiento de relación no expresado.

364 *al hombre*: es decir, al dueño.

365 El verso, que es probablemente proverbial, vuelve a aparecer en el *Himno a Hermes*, 36, con un sentido, sin embargo, irónico.

pues lo de afuera es dañino: porque lo que está prestado no se sabe nunca si será devuelto. La interpretación de Mazon, de que no se trata

de cosa prestada sino simplemente de cosa ajena y, por tanto, cara y ruinosa para la economía de quien quiera adquirirla, no nos parece acorde con el contenido del verso anterior, donde se indica que lo que está guardado en casa no preocupa al dueño porque está al seguro.

367 *te convido*: el "te" puede tanto corresponder a un tú genérico como referirse a Perses, el hermano del poeta, que por experiencia sabe cómo es duro necesitar lo que no se posee (cf. vv. 394-7).

369 *pobre la parsimonia en el fondo*: análoga idea en Séneca, *Cartas morales*, I, 5: *sera parsimonia in fundo est.*

370-2 A los consejos sobre cómo tratar las cosas, siguen éstos relativos al trato con los amigos y los familiares. En el caso de estos últimos, es muy probable que Hesíodo tuviese en la mente su experiencia con el hermano.

370 *con el amigo*: tratándose de salario, es posible que deba entenderse por amigo un trabajador asalariado (*thes*), como sugiere también Mazon, *Commentaire*, cit., p. 93, n. 1.

371 Cf. el proverbio español: "Entre dos hermanos, dos testigos y un notario."

372 Se trata evidentemente de un proverbio. La idea se encuentra expuesta también en Teognis, 831-2; Fedro, III, 10, 1, y en autores modernos. Recurre también en un proverbio alemán.

Se trata aquí, como en otros casos, de seguir un justo medio evitando tener demasiada confianza así como excesiva desconfianza con respecto a los demás.

confianzas y desconfianzas: estos conceptos abstractos aparecen por primera vez en Hesíodo, pero el uso que él hace de ellos en plural nos permite entender que no se trata aún de conceptos generales, de categorías, sino más bien de la suma de actitudes individuales de por sí concretas y determinadas.

373 *de nalga dispuesta*: es decir, de costumbres ligeras. Puede tratarse de una ramera o bien de una mujer ávida en pos de un marido acomodado, con un granero lleno de bienes; mas seguramente no de una esposa como sostienen algunos autores (Steitz; Friedländer, "Hesiods 'Υποθῆκαι' en *Hermes*, 48, 1913, p. 570, reproducido en el volumen colectivo *Hesiod*, Darmstadt, 1966, p. 236; W. J. Verdenius, "L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis", cit., p. 351 y Marot, cit. en Sinclair) quienes piensan que su presencia está requerida por el principio asociativo que sostiene el des-

arrollo del pasaje 313-82 y que presenta, uno tras otro, a seres queridos y cercanos al hombre: al amigo, al hermano, a la esposa y al hijo. Sin embargo, nos parece que el poeta aquí recuerda a toda persona que, estando cerca del propietario, puede afectarlo, desde un punto de vista económico, positiva o negativamente, y en tal caso, una ramera u otra mujer que rodea de atenciones al hombre puede encajar perfectamente en el contexto asociativo. Además, los medios atractivos de esta mujer, perfectamente definida por Hesíodo, son propios de quien no tiene otro recurso para participar de los bienes del hombre, mientras que una esposa tendría libre acceso a ellos (cf. *infra*, vv. 703-5).

El adjetivo compuesto "de nalga dispuesta", que aparece aquí por primera y única vez en la literatura griega, es muy probablemente de cuño hesiódico, más que de origen popular. Su significación evidentemente despreciativa y la fuerza creativa del neologismo nos hacen rechazar las interpretaciones castigadas que lo refieren al vestido de la mujer y no a su cuerpo (cf. "con la falda ataviada / adornada") (Mazon, 1914 y 1928), "adornando sus nalgas" (Lehrs, Robinson), para lo cual nos apoyamos también en algunos argumentos lingüísticos (cf. la nota correspondiente al texto griego).

374 *charlando... buscando*: un buen ejemplo del estilo hesiódico, conciso y formado por miembros contrapuestos en asíndeton. Nótense la figura de quiasmo —objeto + predicado verbal / predicado verbal + objeto—, que acentúa el contraste entre las dos oraciones, y el paralelismo en las formas verbales. En cuanto al léxico y a la expresión directa y concreta, basta considerar la innovación de "charlar [gorjeando suavemente como una golondrina]" y la presentación brusca y realista del "granero", un símbolo del bienestar del hombre, como objeto inmediato de las aspiraciones mujeriles (cf., al respecto, el verso 704: "de comida al acecho").

375 Un proverbio remata, también en este caso (cf. vv. 369, 372 y 379-80), la ejemplificación del poeta: de las mujeres hay que desconfiar como de ladrones; sin embargo, justamente por su carácter proverbial, no debe tomarse el consejo en términos absolutos y pensar que, para Hesíodo, no existiese ningún tipo de mujer aceptable o inclusive buena (cf., al respecto, los vv. 699, 702-3; *Teogonía*, 608; y nuestra introducción al poema, pp. LXXXIX-XC). La *vox populi* condena a la mujer en sus hexámetros proverbiales que Hesíodo reproduce, mas nuestro poeta ma-

tiza y hace distingos, como sucede a menudo en su obra, con respecto a la tradición popular.

Desde el punto de vista estilístico, nótese también aquí el uso del quiasmo y de la anáfora verbal, que acentúa el peso significativo del verso.

377 *pues así la riqueza se acrece en la casa*: con el trabajo del padre y luego del hijo que, al no tener hermanos, no debe dividir la propiedad, disminuyendo su valor.

378 *viejo, aquél muera, dejando a otro hijo*: esta traducción, que se basa en una corrección a los manuscritos, consigna la idea de que, en el transcurso de las generaciones (aquí el número de dos es más bien simbólico), los nacimientos se mantengan limitados a fin de que la tierra proporcione medios de supervivencia suficientes e inclusive abundantes para su dueño. Aquí "otro" equivale a "uno solo y no más". Otros autores (Sinclair, Evelyn-White) leen e interpretan, al contrario: "y puedas tú morir viejo, si dejas a un segundo hijo [de manera que ahorres lo suficiente para ambos]", relacionando este verso con el siguiente que resultaría contradictorio con respecto a la primera interpretación.

379-80 Se trata evidentemente de un dístico proverbial que, haciendo alusión a las ventajas de una familia numerosa, contradice rotundamente el consejo, o más bien el deseo hesiódico de limitarse a engendrar *un* hijo.

Es posible, como señalamos en la introducción (cf. p. LXVI), que Hesíodo haya acercado y contrapuesto, sin discutirlos su punto de vista acerca del número conveniente de hijos con el punto de vista tradicional y antiguo (diríamos épico y homérico); pero es posible también —y nos parece una hipótesis muy sugestiva— que el dístico haya sido intercalado posteriormente en el poema a instancia de los nobles beocios, para promover su política de "adopción" y sus intereses económicos y de dominación (cf. nuestra introducción a: Hesíodo, *Teogonía*, cit., p. XLVI, n. 20).

muchos: *sc.*, hijos.

381 *riqueza*: por cierto, una moderada riqueza. He aquí reiterada la finalidad de esta colección de refranes: obtener el bienestar y saber conservarlo.

382 *así obra*: se refiere a lo antes dicho y no, como suponen Friedländer, en *Hesiod*, cit., p. 236 y van Groningen, *La composition littéraire*, cit., p. 286, n. 5, a la sección de los trabajos, que sigue. La

mayoría de los autores reconoce justamente el valor sintetizador de la expresión hesiódica que recurre también en otros lugares (cf. vv. 35 y 760).

Con un hábil encabalgamiento nuestro poeta realiza el pasaje de una sección a otra de su poema: mientras que el inicio del v. 382 se liga con todo lo anterior, lo que sigue se relaciona con los versos sucesivos, reiterando, con su fuerza anafórica y aliterativa, el consejo y el tema fundamental de la sección de los trabajos.

383 *Pléyades*: eran hijas de Atlante y de la ninfa oceánida Pleyone y hermanas de las Híadas. Perseguidas por el cazador Orión, al que posteriormente los dioses mudaron en constelación, fueron transformadas en estrellas por Zeus (una alusión a este mito se contiene en los vv. 619-20).

Todos estos personajes míticos: Pléyades, Híades y Orión, corresponden a grupos de estrellas que están próximas entre sí y tienen su ocaso cósmico casi al mismo tiempo, a fines de octubre (cf. v. 615).

Las Pléyades forman parte de la constelación de Tauro y han tenido siempre una gran importancia para los pueblos primitivos que las han asociado a la agricultura o a la navegación, quizás, porque el surgir o el ocaso de ellas coinciden con el inicio de la estación lluviosa (así J. G. Frazer, *La rama dorada*, citado en Sinclair, p. 42) que bonifica las tierras cultivadas o que aconseja prudencia en los viajes marítimos (v. *infra*, vv. 621-2).

Posteriormente a Hesíodo, griegos y romanos calcularon el inicio de la estación del verano y del invierno de acuerdo, respectivamente, con el surgir de las Pléyades con el sol (a mediados de mayo) y con su ocaso cósmico (en noviembre): cf. Arato, *Fenómenos*, 264-7, y Plinio, *Naturalis Historia*, XVIII, 280.

383-4 *Cuando las P. surgen... cuando se ponen*: a mediados de mayo y a fines de octubre (para los tiempos de Hesíodo) o en noviembre. Estos movimientos se entienden como surgir heliacal y ocaso cósmico, observados al amanecer.

La relación entre el movimiento de las Pléyades y las labores agrícolas es la siguiente: a mediados de mayo ellas surgen poco antes del sol y aparecen en el cielo todavía oscuro por unos cuantos minutos, entonces se debe empezar la siega y la cosecha del trigo. Con el avance de la estación veraniega surgen siempre más temprano y se observan por un tiempo siempre mayor en la noche hasta que a principios de

noviembre, cuando es tiempo de arar los campos, ellas están poniéndose mientras el sol surge. En el invierno, progresivamente, surgen invisibles con la luz del día y se ponen en la noche, siempre más temprano, hasta que, en los primeros días de abril, surgen y se ponen durante el día quedando invisibles para el hombre por cuarenta días (cf. *Erga*, vv. 385-6). A mediados de mayo, nuevamente (cf. vv. 386-7), aparecen al alba en el cielo.

385 *por cuarenta noches y días*: cf. la nota anterior.

386 *a la vuelta del año*: Hesíodo sigue aquí un calendario griego que no difiere en nada del de otros pueblos primitivos y agrícolas que hacen empezar el año con el surgir heliacal de las Pléyades.

387 *por primera vez*: *sc.*, a la vista, con la luz del sol.

el hierro: la hoz. Es metonimia.

se afila: para la siega que, según Sittl (citado por Hays, *Notes*, p. 140), dura en Ática casi un mes.

388 *Ésta es la ley*: "ésta" es anticipativo. La ley de los campos aquí aludida se presenta en los vv. 391-2 y, por extensión, 391-5.

389 *tortuosos hocinos*: se trata propiamente de los valles estrechos y de las depresiones entre las colinas y los montes, no arbolados mas libres para el cultivo.

390 *tierra fecunda*: protegida de los vientos, con una capa profunda de *humus*, y bastante rica en minerales y en agua por la presencia de algún pequeño arroyo.

391 *desnudo*: en sentido más metafórico que literal; es decir: eliminando todo impedimento para realizar los trabajos [cualquier tipo de labor agrícola] con prontitud y vigor, como señalaba Proclo en su comentario al v. 390 (así también interpretan Sinclair y Wilamowitz). Es evidente que la imagen es sugerida a Hesíodo por una realidad: los campesinos trabajaban con vestimenta ligera, casi desnudos o desnudos (cf. *Aspís*, 287; Aristófanes, *Lisístrata*, 1173).

Otros intérpretes se apoyan en el significado que tiene la expresión virgiliana, derivada de la hesiódica: *nudus ara, sere nudus; hiems ignava colono* (*Geórgicas*, I, 299), para afirmar que la desnudez, relativa o absoluta, implica la realización de las tareas agrícolas en tiempo de calor o, de todos modos, antes que llegue el invierno (cf. Hays, Mazon). Esto conduce, empero, a una serie de discusiones particulares acerca del tipo de arada y de siembra aludido en el pasaje de los *Erga* (que debería realizarse a fuerza en tiempos primaverales o vera-

niegos y, por tanto, en relación con el pasaje 462-4 y no con los vv. 384, 450-1, 479), que nos parecen contradecir el valor general de ley que posee todo este trozo poético: "realiza toda clase de trabajo en el campo prontamente y en su justo tiempo para asegurarte el sustento".

siembra: a fines de octubre o principios de noviembre (vv. 469-71), o antes del otoño (el barbecho: v. 463). La siembra se acompañaba en general a la arada (cf. Eurípides, *Electra*, 78-9).

ara con bueyes: a fines de octubre o a principios de noviembre (vv. 450-1, 458-61), o en primavera (el barbecho: v. 462).

392 *siega*: en la primera mitad de mayo.

393 *los trabajos... de Deméter*: las faenas agrícolas.

393-4 *a fin de que crezca... en su tiempo*: *sc.*, y tú puedas oportunamente almacenarla. "Cada cosa" equivale a: cada fruto.

Nótese la insistencia del poeta en el principio de: tiempo oportuno, justo tiempo (vv. 392 y 394), que orienta en la interpretación de la ley general de las labores en el campo: "siembra desnudo, etcétera", en el sentido de: trabaja sin perder tiempo y con ánimo.

396 *Así a mi casa... viniste*: el poeta no pierde oportunidad para introducir elementos autobiográficos en su canto cuando éste, que por cierto arranca de su experiencia y que de ella se alimenta, vuelve a acercarse y a considerar situaciones sufridas.

Hesíodo había nombrado a Perses por última vez en el v. 299, pero no es difícil entender que el hermano es uno, y no el último, destinatario de la siguiente colección de consejos.

aun ahora: Perses ha recurrido ya en el pasado a la ayuda de su hermano, como nos confirma el uso siguiente de "no daré *más*, ni *más* prestaré".

397 *prestaré*: se trata propiamente de cereales, como señala el verbo griego que significa "medir" (cf. Heródoto, III, 91, 3) y que, en este pasaje, alude evidentemente a una restitución (cf., también, *supra*, vv. 349-50).

398 Para esto, véase el mito de Prometeo y Pandora (vv. 42-105).

destinaron: el verbo griego, compuesto, implica la idea de distribución; así que podríamos acercarnos a la intención hesiódica traduciendo: "destinaron distribuyéndolos [a lo largo del año]", como sugiere Wilamowitz (ed. cit., p. 90).

Al respecto podemos relacionar esta afirmación con un pasaje de Jenofonte, de evidente origen popular, según el cual la aparición de cada

estación es una "orden" de los dioses para que los hombres se dediquen a una u otra tarea (*Económico*, XVII, 2).

399 *con hijos y esposa*: se trata casi seguramente de un dato biográfico correcto que no tiene, sin embargo, posibilidad de comprobación.

401 *Pues dos o tres veces, quizá . . .* : he aquí una forma característica de proceder del pensamiento hesiódico y de su estilo. Previniendo las objeciones a sus palabras, nuestro poeta profundiza su tesis y expone alguna hipótesis ejemplificativa que tiene mayor fuerza de convencimiento que la afirmación o máxima general enunciada al principio.

402 *cosas vanas*: es decir, palabras que resultarán inútiles.

403 *de palabras el pasto*: esto es, el giro de tus palabras. La misma expresión metafórica recurre también en Homero, *Ilíada*, XX, 249 y es muy hábilmente explicada por Mazon (*Commentaire*, p. 98): "El 'pasto', *nomós*, en un pueblo de pastores como aquel del que la lengua de la epopeya ha guardado tantos recuerdos, es el elemento esencial de la riqueza, es el *fundo* mismo del campesino: ἐπέων πολὺς νομός [*Ilíada*, XX, 249], es un *rico fundo de palabras*, capaz de bastar a la lengua más locuaz." El mismo autor piensa que Hesíodo usa la expresión épica con sentido irónico, ya que Perses no posee otros bienes que las palabras.

403-4 Cf. la misma idea en el v. 647, *infra*.

405 El verso se encuentra citado en la *Política* de Aristóteles (1252 b).

una mujer: se trata de una esclava, como Hesíodo aclara en el verso siguiente, recurriendo a una figura de hipérbaton. Para ulteriores comentarios, al respecto, véase la nota al texto griego del v. 406.

un buey de trabajo: el singular puede tener aquí un valor colectivo o valer como un mínimo, ya que Hesíodo, más adelante, alude siempre a pares de bueyes o a bueyes en plural (cf., por ejemplo, los vv. 406, 429, 434, 436, 452-4, 468, etcétera). El argumento, sin embargo, es de muy poco peso para poner en discusión la autenticidad de los vv. 405-6, y sobre todo el v. 406, como se ha venido haciendo desde el siglo pasado (cf. la nota al texto griego).

406 *no casada*: *sc.*, por ti.

aun: es decir, además de realizar otras tareas.

407 La misma idea está contenida en Jenofonte, *Económico*, VIII, 2-3 y Virgilio, *Geórgicas*, I, 167. La importancia de la previsión, en efecto, es extrema para poder llevar bien a cabo los trabajos.

408-9 Nótese la sucesión de frases cortantes, de imágenes duras y concretas que se mueven rápidamente de uno a otro personaje, de un principio abstracto ("tiempo oportuno") a una realidad concreta y vital ("tu trabajo"). Ninguna fuerza le quita a este procedimiento estilístico la organización paratáctica de las oraciones, propia del lenguaje épico y arcaico, que logra subrayar con sencillez la dramática sucesión de los tiempos.

410-3 Este pasaje fue vivamente sentido por Hesíodo y resulta muy eficaz y persuasivo por su lenguaje sentencioso, su brevedad, la reiterada presencia de la palabra "trabajo" y la aparición de dos hábiles neologismos ("el inútil en el trabajo" y "el que retarda el trabajo"). En él es posible apreciar la presencia conjunta de expresiones proverbiales ("el cuidado hace prosperar el trabajo" y, tal vez, "no difieras nada...") y de consideraciones y explicaciones propiamente hesiódicas: las primeras, sin duda, constituyen las piezas de apoyo del razonamiento del poeta, que a veces lo proyectan hacia adelante y a veces, icásticamente, lo rematan y lo fijan en la memoria del auditorio.

Con estas sentencias de carácter general el poeta concluye su introducción a la sección de los trabajos, en la cual última las notas generales serán absorbidas en un contexto de datos precisos y puntuales.

414-47 En este trozo, coherentemente con el consejo antes expuesto de tener listos para el trabajo todos los instrumentos necesarios (vv. 405-7), Hesíodo antepone a su calendario rústico una lista de objetos útiles —comprendiendo en ella a esclavos y animales— y de consejos correspondientes.

414 *Cuando ... abandona*: al término del verano.

la fuerza del sol penetrante: por hipálage, la fuerza penetrante del sol. La imagen resulta de la combinación de dos fórmulas épicas (cf. *Ilíada*, XXIII, 190 y XVII, 371-2).

415-6 *empezando a llover... Zeus*: aquí, como en el v. 488 y en un pasaje de la *Odisea* (XIV, 457), Zeus aparece como dios del cielo y del tiempo atmosférico, o como el cielo mismo. Se trata, en este caso, de una creencia que vuelve a la concepción primaria del cielo animado, reconocida por A. B. Cook en su gran trabajo sobre Zeus (*Zeus. A Study in ancient Religion*, Cambridge, 1914-5).

Las lluvias a las que se refiere el poeta son las primeras de septiembre.

prepotente: en el sentido de "muy poderoso".

417 *mucho más ligero*: y consecuentemente más activo, después de los días calurosos del verano.

la estrella Sirio: es la estrella de la Canícula (o Can Mayor) que, en el mes de julio, sale al alba junto con el sol y, sucesivamente, siempre más temprano hasta que, entre fines de septiembre y octubre, brilla intensamente durante la mayor parte de la noche (cf. v. 419). Los antiguos suponían que la conjunción de Sirio y del Sol, a mediados de verano, provocaba el gran calor de la estación.

Los escoliastas, seguidos por algunos estudiosos modernos (van Lennep, Wilamowitz), consideraban que Sirio equivalía aquí al Sol y que el v. 419 aludía al acortamiento de los días con respecto a las noches; sin embargo, en el v. 609, Sirio aparece por su propia cuenta e independientemente del Sol. ¿Por qué también aquí no podemos suponer que Sirio es Sirio, el cual, junto con el Sol, abrasa la tierra y los hombres durante el verano (cf. *infra*, v. 587)?

El nombre de Sirio aparece por primera vez con Hesíodo; en Homero la estrella es llamada "perro de Orión" (*Ilíada*, XXII, 29), que anticipa las fiebres ardientes y los contagios pestíferos, o "estrella otoñal" (*Ilíada*, V, 5).

418 *a la muerte nacidos*: este epíteto aparece sólo aquí. La reflexión sobre la dura condición humana en la tierra y la solidaridad fraternal de Hesíodo con los hombres, a pesar de los errores que ellos cometen, son el estímulo para la creación de nuevos adjetivos que reflejan los sentimientos del poeta y enriquecen el vocabulario tradicional referente al hombre. Cf. también "terrígenos" (*Teogonía*, 879). Sobre la creación y el uso hesiódico de epítetos para el hombre, que manifiestan su inclinación hacia una visión pesimista de la vida ("mortales", "a la muerte nacidos", "míseros", "pobres", "terrígenos"), cf. Schmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, cit., p. 263.

419 Es decir, cuando Sirio aparece en el cielo por gran parte de la noche.

420 *difícil de roer*: *sc.*, por los gusanos. Cf. Plauto, *Mostelaria*, 825-6: *Edepol ambo ab infumo tarmes secat. Intempestivos excisos credo.*

por el hierro: por el hacha. Es metonimia.

421 *la selva*: la madera de los árboles, o los árboles. Es metonimia o sinécdoque.

y: equivalente a una conjunción explicativa: porque. En efecto, al perder sus hojas y al cesar de echar ramos, los árboles se endurecen

y resisten a los gusanos (cf. Vitrubio, II, 9, 1 y 4; Teofrasto, *Hist. plantarum*, V, 1, 1).

422 *allí*: entonces.

recordando en su estación: es decir, acordándose de ejecutar los trabajos cuando es tiempo.

423 *mortero... mano*: para moler los granos y principalmente el trigo. Sittl, en su edición, afirma que aún hoy los morteros en Grecia son de madera y no de piedra, de forma circular y cóncavos, pero más pequeños (ya que miden un pie) que el mortero aconsejado por Hesíodo (3 pies), quien probablemente calculaba el tamaño total y no el de la cavidad para moler.

La mano o majadero, a su vez, debía ser un palo bastante largo para poder realizar la tarea estando de pie.

de tres pies... de tres codos: esto es: aproximadamente de m. 0.90 (de diámetro) ... m. 1.30 (de largo), midiendo respectivamente el pie, m. 0,296, y el codo (desde el codo hasta la mano extendida), m. 0.44. Cabe señalar que los valores absolutos atribuidos a las unidades lineales de este pasaje hesiódico no son seguros, sino solamente aproximados, y se remontan a una fase histórica en mucho posterior a nuestro poema, a la época soloniana. En efecto, la escasez de documentos permite reconstruir apenas, para el medievo griego, algunas relaciones *relativas* (y no absolutas) entre las distintas medidas conocidas. Cf., al respecto, A. Stazio, *La metrologia greca*, en *Enciclopedia classica*, sez. I, vol. III, t. VI, Torino, 1959, pp. 544 y 549-550.

424 *eje*: se trata del eje de un carro. La medida de poco más de 2 metros (=7 pies) serviría para un carro con un ancho aproximativo de m. 1.80-1.85.

425 *un mazo*: para desterronar. Es evidente que la medida de un pie (m. 0.296) se adapta solamente a la cabeza del mazo y no a su mango, que resultaría demasiado corto.

426 Nuestra traducción para este verso, muy discutido tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos (excepto la expresión "carro de diez", que sobrentiende "palmos" y que adoptamos por necesidades rítmicas del verso), se apoya en los argumentos ofrecidos por Mazon, *Commentaire*, cit., pp. 103-5 y por E. Thrämer en un ensayo de 1901, citado por Mazon. Aquí, los vocablos griegos conservan su acepción común (cf. las notas correspondientes al texto griego de este verso)

de "rueda" (*apsís*) y de "carro" (*ámaxa*), refiriéndose la medida señalada para el carro a la altura de las paredes de la caja (m. 0.74).

Los comentaristas antiguos, por el contrario, aconsejaban una interpretación muy rebuscada, según la cual *apsís* equivalía a "pina" o "cuarto de rueda" y *hámaxa* (*sic*) a "rueda" o "diámetro de rueda"; en este caso la traducción sería: "y una pina de tres espitas corta para una rueda de diez palmos", que es aceptada por muchos intérpretes modernos (Wilamowitz, Hays, Sinclair; este último con una pequeña variante).

El problema estriba, sin duda alguna, en la dificultad de comprender la relación entre las dos partes del carro, para el cual, antes, se había señalado únicamente la longitud del eje. Según la interpretación que no aceptamos y relegamos a esta nota, los carros de los tiempos de Hesíodo se clasificaban de acuerdo con el diámetro de sus ruedas, y el señalamiento de este último, por consiguiente, era suficiente para que el auditorio de Hesíodo entendiera de que se trataba, además de que "pina" y "diámetro de rueda" son, ambos, indispensables para saber qué tipo de rueda está en cuestión: de cuatro radios y con un calce grueso aproximadamente cm. 7.5.

La interpretación que seguimos, por el contrario, hace difícil entender la relación entre rueda y profundidad de la caja del carro, pero facilita la idea general del tipo de carro aludido si se integra con la medida del eje (v. 424) que proporciona la anchura de la caja. Se trataría, pues, de un carro con una caja ancha (m. 1.80-5) y poco profunda (m. 0.74), con un eje tal vez asegurado al fondo de la caja y prominente a los lados para dejar juego a las ruedas de madera, quizás macizas, de m. 0.65 de diámetro aproximadamente. Un carro pesado que aseguraba la estabilidad en un terreno áspero, como señala oportunamente Mazon (cit., p. 106).

En cuanto al tipo de ruedas, las macizas, obtenidas cortando simplemente un tronco de árbol (lo que nos parece muy apropiado en el presente contexto hesiódico), son las más primitivas, pero las de radios están atestiguadas en Grecia ya desde la época micénica, del mismo modo que las macizas siguen usándose en el siglo V (cf. una estela ática fragmentaria de esta época citada en *Enciclopedia dell'Arte Antica*, II, p. 361, *s. v.* "carro").

La bibliografía sobre el carro hesiódico es abundante: Ginzrot (1817), Grashof (1846) y E. Trämer, "Die form des hesiodischen

Wagen", 1901 (citados por Mazon, *Commentaire*, p. 106); H. Schenkl, "Zu ἄμαξα",', en *Kuhns Zeitschrift für vgl. Sprachfestung*, XL, p. 234 ss; P. Waltz, "Hésiode charron et géometre", en *Revue des Études Anciennes*, XIV, 1912, pp. 225 ss.

de tres espitas: de tres palmos abiertos. La espita, como unidad métrica ática, equivalía a doce dedos, es decir a m. 0,222; tres espitas, por tanto, corresponden a m. 0,666.

de diez: *sc.* palmos. La medida corresponde a m. 0,74 y se refiere muy probablemente a la altura de la caja del carro (cf., al respecto, la nota al verso). Sinclair entiende: un carro [*sc.* con ruedas de diámetro] de diez palmos (ed. cit., p. 46).

427 *maderos curvos*: para escoger entre ellos uno de carrasca, que constituya una buena cama de arado. Otros autores prefieren relacionar más bien la expresión con lo que precede y piensan que los maderos curvos sirvan para las pinas (lo que nos parece sumamente improbable).

una cama: un tronco o una rama de árbol que pueda servir como cama de arado.

428 *por el monte*: de propiedad comunal, sin duda.

430 *un siervo de Atenea*: perífrasis por "artesano" (aquí específicamente un carpintero). Atenea era la máxima divinidad protectora de las artes, junto con Hefesto, y vigilaba en particular las labores femeninas. En Atenas (Pausanias, I, 24, 3) y, por lo que parece, también en Beocia (*idem*, IX, 26, 8), la diosa recibía el epíteto de *Ergane* (artesana); pero su operosidad está atestiguada ya en Homero (*Ilíada*, V, 60-2 y XV, 410-2) y en el *Himno homérico a Afrodita*, 12-3.

430-1 *fijándola... y arrimándola*: un caso de *hysteron-proteron*, o inversión de los tiempos relativos de acción. Equivale a: arrimándola... y fijándola.

El tipo de arado que aquí se describe someramente corresponde al "fijo", o compuesto del v. 433, para cuya construcción era oportuno recurrir a un carpintero; constaba de cuatro piezas fundamentales: la cama (γύη) curva, el dental (ἔλυμα), simple o con reja, el timón (ἰστοβοεύς) y la esteva (ἐχέτλη, v. 467) que el agricultor tenía con su mano para controlar el camino del arado. Para cada una de estas piezas Hesíodo aconseja el tipo más duradero de madera (cf. *infra*, vv. 435-6), de acuerdo con las condiciones en las que tiene que trabajar: la cama, representando el elemento clave del arado, debe ser de madera muy dura para resistir el esfuerzo combinado de todas las piezas; el

timón, de olmo o de laurel, porque así no se pudre ni se carcome al aire; el dental, de encina, porque resiste mejor la humedad y el estar bajo tierra. Teofrasto señalaba, al respecto, que la capacidad de conservarse, para un leño, varía según el elemento con el cual está en contacto; por ejemplo, el olmo no se pudre en el aire, ni la encina sumergida en la tierra o mojada en el agua (*Hist. plantarum*, V, 4, 3-4).

432 *poniéndote a trabajar...*: nos parece que el autor se refiera únicamente al arado simple porque, para el tipo "fijo", había aludido ya a la intervención de un carpintero. Por ello, tradujimos "trabajar" y no "trabajar*los*".

433 *uno simple*: Proclo y Hesiquio consideran que se trata de un arado con cama, dental y timón o cama y timón formados por una sola pieza. Puede tratarse, en verdad, de una u otra cosa y no tenemos muchas posibilidades de averiguarlo; lo que interesa aquí, es que se trata de un instrumento muy primitivo, obtenido simplemente de una pieza de árbol ahorquillada o trifurcada a la cual se agregaba un palo que servía como esteva y, eventualmente, una reja de madera o de hierro.

Un pequeño modelo de arado en barro, del siglo VII a. de C., con cama, dental y timón de una sola pieza, fue descubierto en Tebas de Beocia y está conservado ahora en el museo del Louvre (publicado por M. J. Martha, en *Bulletin de Correspondance hellénique*, XVII, 1893, p. 80, lám. 1. Este arado es el que aparece en la cubierta del presente volumen). Un pequeño arado votivo de bronce, posiblemente de la misma época y con cama y dental de una sola pieza, se encuentra en el British Museum (publicado por A. R. Burn, *The Warring States of Greece*, London, 1968, p. 23, lám. 9).

Para estos y otros modelos de arados primitivos, cf. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. Además, para una discusión exhaustiva sobre el arado hesiódico, cf. ahora H. Kothe, "Der Hesiodpflug", en *Philologus*, 119 (1975), pp. 1-26.

uno fijo: cf., *supra*, la nota a los vv. 430-1. Es éste el tipo de arado "bien ajustado" que nos presenta la poesía homérica (cf. *Ilíada*, X, 353; XIII, 703; *Odisea*, XIII, 32).

435-6 Cf., *supra*, la nota a los vv. 430-1.

436 *Compra dos bueyes*: este consejo contrasta con el del v. 405 ("hazte... un buey de trabajo") pero, evidentemente, está dado para quienes pueden seguirlo, refiriéndose el caso anterior al mínimo indis-

pensable. Los pequeños modelos de arado citados en la nota al v. 433 son arrastrados por dos bueyes.

437 *de nueve años*: a algunos autores esta edad, que aparece en una expresión formularia también en Homero (*Odisea*, X, 19), ha parecido excesivamente avanzada: Aristóteles, por ejemplo, afirma que es equivalente a "de cinco años" (*Hist. Animalium*, VI, 21, 575b), mientras que otros piensan que corresponde a "nueve estaciones", es decir, que se trata de bueyes de cuatro años y medio.

Lo más probable es que Hesíodo hable exactamente de bueyes de 9 años, pensando a la seguridad que pueden proporcionar al dueño, porque no riñen entre sí (v. 439) ni sufren mal el yugo (v. 440), justo como el varón de 40 años que no se distrae (vv. 441-7). Además no se trata, para nuestro poeta, de pensar originalmente en una edad, mas de cuidar sólo que la fórmula épica o la versión popular ("de nueve años") no contraste fuertemente con su propia opinión.

porque su vigor no es gastado: se trata de una fórmula épica (cf. *Ilíada*, VII, 257) que Hesíodo reproduce, con una pequeña variante, para hacer más claro su pensamiento y, en el caso, combatir una opinión diferente de la suya en el sentido de que 9 años son demasiados para un buen buey de trabajo. Por el contrario, el poeta insiste en el verso siguiente, con otra fórmula bien conocida, que ésta es la edad mejor, y da sus razones (vv. 439-40).

438 Wilamowitz considera espurio este verso por las razones ya expuestas: 9 años no constituyen "la medida de juventud" sino que la han pasado; la fórmula épica "estando en la flor de la edad" (cf. *supra*, v. 132) sería, por tanto, una rústica interpolación. Sin embargo, como bien señala Mazon (*Commentaire*, cit., p. 109): "las fórmulas homéricas corresponden aquí para Hesíodo a realidades precisas", oportunamente reiteradas porque el autor piensa que pueden suscitar objeciones o levantar dudas.

Todo el pasaje —con la explicación que sigue en los vv. 439-40; con la segunda mitad de este verso 438 sentenciosa y que no deja lugar a equívocos; con un estilo de periodos cortos, de adjetivos subsiguientes, de expresiones parentéticas (v. 437) y con un tono sentencioso al final— es típicamente hesiódico.

439-40 Se razona aquí la afirmación "para trabajar los mejores", contenida en el verso anterior.

440 Para una imagen semejante, cf. Virgilio, *Geórgicas*, III, 519 (donde quien abandona el trabajo es, empero, el mismo campesino).

441 ss Es aquí evidente que los consejos hesiódicos atañen a un propietario de tierra más acomodado, por ejemplo, que Perses (cf., *supra*, vv. 403-9; la nota al v. 436 y nuestra introducción, pp. LXXVII-LXXVIII).

junto: es decir, de cerca.

442 *un pan cuadripartido, de ocho porciones*: Hesíodo quiere subrayar la necesidad de alimentar muy bien al hombre, con un pan que corresponde a una ración múltiple (¿4?). Sinclair (ed. cit., p. 49) comenta con tino: "Él [Hesíodo] describe lo mejor que puede la clase de pan en questión diciendo que debería ser lo suficientemente grande para ser dividida no sólo en cuatro sino en ocho partes."

Los términos empleados (*tryphos* y *blomós*) significan, en su forma simple: "pieza de pan", sin ninguna connotación específica; pero seguramente correspondían a una realidad de los tiempos de Hesíodo, que en un caso (el del pan cuadripartido) se prolongó hasta la época romana (quizás para facilitar una igual distribución de la ración de pan entre los esclavos) (cf. Horacio, *Epístolas*, I, 17, 49; Marcial, III, 77, 3; Séneca, *De beneficiis*, IV, 29, 2, quienes hablan de *quadra*). Ateneo escribe: "Filemón dice que se llaman *blomiaioi* las hogazas que tienen cortes, que los romanos dicen *codrati*" (III, 114 e).

444 Una idea muy parecida se contiene en Catón, *De re rustica*, V, 2: *vilicus ne sit ambulator*.

445 ss Este trabajador de cuarenta años puede ser encargado, además que de la arada, de la siembra, que por lo demás acompañaba la primera. Prestando atención a lo que hace, no sembrará dos veces en el mismo lugar, como puede suceder, al contrario, con un trabajador joven y distraído. La siembra se efectuaba manualmente, como es lógico.

447 El verso ha sido injustamente sospechado por Peppmüller y Rzach, a quienes Wilamowitz (ed. cit., p. 96) reprocha con razón de no conocer lo suficiente el estilo de Hesíodo: un final sentencioso está perfectamente justificado en este pasaje. Además, el nuevo significado ("anhelar", "ansiar tras") que aquí se atribuye al verbo de tradición épica (πτοέω = espantar) y que se adapta tan finamente a la situación descrita —un significado que los poetas helenísticos aprovecharán bastante, junto con muchas otras sugerencias hesiódicas— nos parece producto de la fantasía y la fuerza creativa o de adaptación de un poeta como Hesíodo más que de un rapsoda interpolador.

448-9 En el mes de octubre pasaban por el cielo de Grecia, procedentes de Escitia y Macedonia, bandadas de grullas que, huyendo del frío

y de las lluvias invernales, se dirigían a África. Cf. Homero, *Ilíada*, III, 3-6: "como el chirrio de las grullas viene del cielo, / que, cuando el invierno huyen y la lluvia indecible, con chirrio ellas vuelan sobre las corrientes de Océano / a los hombres pigmeos muerte y destino de muerte llevando"; Aristófanes, *Aves*, 710.

450 *la señal de la arada ésta lleva*: esta misma conexión, por cierto tradicional, entre migración de las grullas y tiempo de la arada se encuentra en Teognis, 1197-1202 y Arato, *Fenómenos*, 1075-6.

451 *el corazón muerde del hombre*: es la preocupación, la tristeza, la desesperación del hombre pobre o el remordimiento del que no ha tomado medidas oportunas.

452 *en casa*: es decir, teniéndolos a mano.

453-4 Un buen ejemplo del estilo hesiódico conciso y eficaz, aquí con discursos directos. Nótese también la anáfora inicial, para la cual cf. vv. 5-7, 182-4, 317-9, 463-4, 578-80, 691-2, 761-3.

dicho: en el sentido de: frase muchas veces repetida y frecuentemente oída.

455 *rico en las mientes*: según una interpretación que se remonta a Proclo la expresión equivale a: "que se imagina ser rico, pero que en realidad no lo es". Mejor interpretarlo, con Paley, Hays, Wilamowitz y Mazon como: "lleno de fantasía".

456 *son cien los leños de un carro*: es ciertamente un proverbio, que Hesíodo contribuyó a difundir y que, por ejemplo, Platón recuerda en el *Teeteto*, 207 a.

458 ss Ahora Hesíodo empieza propiamente su calendario de las faenas agrícolas, ya que el largo pasaje que precede (vv. 383-457) comprende, por un lado, el enunciado general de las leyes campesinas y, por otro lado, las advertencias relativas a los preparativos necesarios para poder realizar en su tiempo y bien las labores del campo.

458 *el tiempo de la arada*: es decir, cuando se ponen las Pléyades (v. 384) y cuando migran las grullas hacia el sur chillando (vv. 448-50). Con el término "arada" (ἄροτος), tanto aquí como en los vv. 384, 460, etcétera, debemos entender una acción combinada de labranza y de siembra ejecutada por más de una persona (cuando menos dos: el dueño del campo, que dirige el arado, y la sierva de los vv. 405-6, que sigue a los bueyes sembrando). Aquí en seguida, sin embargo, se habla de varios siervos: "tú mismo y los siervos" (v. 459), haciéndonos pensar para ellos en un número mayor de dos (cf. vv. 441-5 y 469-71).

459 *tú mismo y los siervos*: aquí los destinatarios de los consejos de Hesíodo aumentan, incluyendo a los dueños de campos bastante extensos que necesitan de la labor de varios siervos.

460 *húmeda o seca*: lo que interesa al poeta es la tempestividad en el trabajo más que la condición específica de la tierra (*contra*, v. 463). Otros autores, por el contrario, pensaban en la Antigüedad que el suelo seco conservaba mejor la simiente (cf. Teofrasto, *Hist. plantarum*, VIII, 6, 1; Plinio, *Naturalis Historia*, XVIII, 176; Virgilio, *Geórgicas*, I, 208-14).

461 La misma idea está contenida más adelante, en el v. 577. Sobre la gran ayuda que el alba proporciona al campesino, cf. vv. 578-81.

462-4 Estos versos se refieren al cuidado del barbecho y ya no a la tierra de siembra. La transición, aparentemente brusca, descansa en un principio asociativo evidente mas no tan sencillo como el que propone Verdenius ("Aufbau", cit., p. 150: arada-arada del barbecho), sino más sutil, ya que nuestro poeta tiene todavía en la mente la preocupación de que los hombres no sean bastante previdentes (cf. vv. 422-57) y les recuerda todo aquello que puede asegurar el mejor éxito para sus labores. En este caso el campesino debe efectuar la arada con siembra (*árotos*) en octubre-noviembre, pero habrá dejado oportunamente descansar la tierra (barbecho), aportándole tan sólo los cuidados indispensables para su mejor rendimiento (arada y bina eventual).

El hecho de que Hesíodo sigue aquí, no el calendario, sino fundamentalmente un principio asociativo, no debe conducir a las posiciones extremas de Verdenius, sino confirmarnos que la adopción del calendario agrícola tradicional, con una sucesión ordenada de las estaciones, por parte de Hesíodo, no implica una prisión para el pensamiento del poeta, que por el contrario, en aquel marco, simplemente recibe una mejor organización. En otras palabras, cuando Hesíodo llega a hablar de un tema que implica, para él, la necesidad de ciertas aclaraciones, no se crea problemas y aclara al punto lo que debe, sin postergarlo, siempre y cuando el "paréntesis" no sea demasiado amplio. Para un análogo procedimiento compositivo véase la estructuración que Hesíodo da a los grupos de las familias divinas en la *Teogonía* (cf., introducción a Hesíodo, *Teogonía*, cit., pp. CXXXIX-CXL).

462 *Ara en primavera*: *sc.*, el barbecho que has dejado descansar después de la última cosecha en mayo-junio. Este consejo, por tanto, no contradice el de los vv. 448-51 y 384, de arar (*y sembrar*, cf. nota

al v. 458) en otoño, antes de que empiece el invierno. Si imaginamos que la tierra del campesino se dividía en dos partes: una dedicada al cultivo del trigo (con arada en noviembre y siega en mayo), y otra con cultivos secundarios —hortalizas, etcétera—, que recibía sin embargo el cuidado de dos o inclusive tres aradas (en primavera, para remover la tierra; en noviembre, para sembrarla (cf. v. 463) y eventualmente en el verano, después de la cosecha de las hortalizas, para que la tierra se meteorice y aligere), veremos que no existe ninguna contradicción entre los distintos consejos sobre la arada y que, además, por el cuidado recibido durante el descanso, el barbecho adquiere de veras aquellas cualidades enfatizadas en el v. 464, que caracterizan una tierra muy fértil.

Los autores modernos que reconocen para el barbecho una tríplice arada (Mazon, Mair, Wilamowitz) recuerdan la asociación νε.ὸς τρίπολος ("campo tres veces arado") de tradición épica (*Ilíada*, XVIII, 512; *Odisea*, V, 127; *Teogonía*, 971).

en verano: entendemos, con Colonna y Sinclair, el verano del año siguiente, cuando se realizará la cosecha y el agricultor verá premiado su esfuerzo (arada en primavera; segunda arada con siembra en otoño).

la noval: Varrón ofrece de la noval la siguiente definición: *novalis [terra dicitur], ubi satum fuit antequam secunda aratione renovatur* (*De re rustica*, I, 29, 1).

463 *cuando aún está ligera*: cuando las lluvias invernales no han todavía amasado las glebas (así también Proclo); esto es, a fines de octubre.

464 Éste era, probablemente, un dicho popular entre los campesinos.

alejador del mal: donde "mal" corresponde verosímilmente a "ruina" (*ate*), "pobreza", y no a "maleficios" como entienden Sinclair y Mazon (*Commentaire*, p. 110: *"quelques maléfices que l'on jette sur lui, il fournira toujours du pain..."*). Una opinión análoga a la nuestra expresa también Verdenius, "Aufbau", cit., p. 150, n. 1. El barbecho asegura la continuidad de la producción en el caso de que la cosecha o parte de la cosecha del año haya sufrido daños. Además, las sucesivas aradas efectuadas sobre la tierra en descanso, proporcionándole aire y sol y aligerándola, aseguran en su tiempo una buena cosecha.

aquietador de los niños: porque, al proporcionarles el pan y la comida, ellos no llorarán por el hambre.

465 *cumplido*: esto es, habiendo llegado a maduración.

se cargue: *sc.*, por el peso. Cf. *infra*, v. 473: "así podrán, lozanas, las espigas al suelo doblarse".

el trigo de Deméter sagrado: se trata de una fórmula épica que recurre también en los vv. 597 y 805, en la cual Deméter equivale a "tierra" o "madre tierra", conforme a su más probable etimología.

466 *Zeus Ctonio*: aquí no se trata de Hades mas del propio Zeus en su aspecto de protector y generador de las mieses; un aspecto que está apuntado sólo en Hesíodo, quien es un cultor entusiasta de la máxima divinidad olímpica, puesto que otros autores recurren en el caso a las divinidades Deméter y Kore. Ya en Homero conocemos a un Zeus Ctonio (*Ilíada*, IX, 457), y sucesivamente, en Esquilo, *Suplicantes*, 157-8, y Sófocles, *Edipo a Colono*, 1606 se alude a un Zeus inferno (cf. también una imagen de Zeus *Khthonios* a Corinto atestiguada por Pausanias, II, 2, 8), pero se trata simplemente de Hades, hermano de Zeus y contraparte de éste en el reino de los muertos.

466-7 Para un análogo consejo: suplicar a los dioses que lleven a buen término el trabajo, cuando apenas éste se emprende, cf. Virgilio, *Geórgicas*, I, 338-40 (a Deméter-Cérere).

467 *de la esteva el extremo*: sobre las partes del arado hesiódico, cf. la nota a los vv. 430-1.

469 *la clavija de las correas del yugo*: es metonimia por el arado. La clavija, fijada en el timón del arado y en la cual se injertaban las correas de cuero (¿o de madera?) que unían el yugo al timón, para evitar que aquéllas se resbalasen, constituía en realidad el pernio de las directrices de fuerzas de tracción de los bueyes. En Homero la clavija recibe otro nombre y las correas parecen estar reemplazadas por un anillo ulteriormente asegurado con correa (*Ilíada*, XXIV, 265-74). Nuestra traducción y explicación del pasaje descansa en los comentarios de Hesiquio y Polux, I, 252.

469-70 *el joven siervo*: aparentemente un nuevo ayudante del labrador (cf. *supra*, vv. 441 y 445-6). Podemos reconstruir la escena con cierta facilidad, auxiliándonos con los datos contenidos en los vv. 441-6. Allí, el siervo de 40 años que conducía los bueyes y el arado sembraba también (v. la nota al v. 445 del texto griego); aquí el mismo dueño del campo ("tú...") empuja los bueyes (v. 468) y ruega a los dioses y ara juntamente a los siervos (v. 459), uno de los cuales (¿de 40 años?) probablemente echa las semillas en los surcos abiertos y otro jovencito, que le sigue, las oculta bajo tierra con una azada.

Una explicación como ésta hace superfluas las argumentaciones de Mazon en el sentido de que la siembra precedía la arada, cuya función habría sido la de "enterrar la semilla" (*Commentaire*, cit., pp. 111-2).

470 *cree fatiga a las aves*: que pican las semillas que quedan al descubierto.

471-2 Este mismo principio, referido a la organización social y política, tendrá mucho séquito en Grecia. Cf. Solón, 3, 32 ss (Diehl); Sófocles, *Antígona*, 672-6; Platón, *Leyes*, 780d, entre otros.

La expresión griega, por su doble *homoioteleuton* (igual terminación), que el castellano reproduce muy débilmente, adquiere un carácter bien proverbial.

474 *Olímpico*: es el Zeus celeste, porque envía las lluvias y hace resplandecer el sol que llevan a maduración las mieses. Se trata de otro aspecto del gran dios que no contrasta en lo absoluto con el carácter "ctonio" o "subterráneo" (v. 466) de aquél, que debía también cuidar de las semillas bajo el suelo.

475 *y de las jarras...*: es decir, volverás a usar las jarras para guardar en ellas los granos.

477 *gris primavera*: el epíteto alude probablemente al cielo nublado y a las lluvias eventuales (cf. vv. 488-92) de los inicios de primavera (cf. Wilamowitz, Sinclair). Otros autores prefieren interpretar el adjetivo griego como "clara", "brillante" (Mazon); otros más (Hays, Evelyn-White) piensan, no sin razón, que el epíteto se refiera al color —gris o blanco— de los campos sembrados y para ello se apoyan principalmente en la tradición latina (cf. Plinio, *Naturalis Historia*, XVIII, 63; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 110; *Fastos*, V, 357). Para ulteriores datos, cf. la nota correspondiente al texto griego.

478 *no mirarás*: *sc.*, buscando ayuda; o aún mejor, de acuerdo con el espíritu hesiódico, con envidia.

479-92 El pasaje pretende ilustrar las consecuencias de aradas fuera de tiempo y no se relaciona por ende con la estación del otoño, señalando otras faenas del campo propias de aquella época del año, sino únicamente con la tarea fundamental del campesino: la arada acompañada por la siembra, que había sido el tema principal hasta ahora (vv. 427-47, dedicados a los preparativos indispensables para arar; vv. 448-78). La interpretación del pasaje, no fácil por un aparente contraste de la segunda parte (vv. 485-90) con el pensamiento moral de Hesíodo,

ha sido muy brillantemente sugerida por Mazon en su *Commentaire* (pp. 115-7).

Con base en un pasaje de Jenofonte (*Económico*, XVII, 4), sabemos que los griegos no estaban de acuerdo sobre la época mejor para la siembra; algunos sostenían la primera (a principios de otoño), otros la mediana (¿en invierno?), otros en fin la más tardía (a principios de la primavera, en marzo). Es posible, por tanto, que estas divergencias existieran ya en tiempos de Hesíodo y que el pasaje en cuestión proporcione la opinión propia del poeta: la arada (con siembra) en pleno invierno (v. 479) es muy mala, mientras que una labranza y siembra a principios de la primavera puede tener, si llueve, buen éxito (vv. 485-90). Sólo así resulta comprensible la advertencia contenida en los vv. 491-2 "y no se te pase ni *la gris primavera* [*sc.*: en el caso de que no hubieras arado en su tiempo, en otoño], ni la estación de las lluvias [es decir, el otoño]".

Cabe apuntar, sin duda, que Hesíodo reconoce el otoño como la estación más oportuna para arar (vv. 384, 448-51), en el sentido de que, entonces, no se corren peligros; mientras que otras épocas, cuando no son del todo negativas como el invierno, por lo menos requieren de una ayuda divina (o de las circunstancias) que el hombre no puede garantizarse de antemano. Recordamos, al respecto, un verso de los *Erga*: "siempre quien su trabajo retarda forcejea con desgracias" (v. 413).

479 *a la vuelta del sol:* es decir, en el solsticio [invernal]; lo que equivale a: "en pleno invierno". Se trataría aquí de la arada mediana.

480 *sentado:* porque las espigas son muy cortas y raquíticas. Es evidentemente un modo de decir familiar. Los antiguos segaban las mieses con una pequeña hoz, y a media altura de las cañas para fatigar menos. Por consiguiente, si las espigas eran cortas, debían segar el tallo al ras del suelo, casi sentados. Cf., sobre eso, Jenofonte, *Económico*, XVIII, 2.

encerrando poco...: porque las espigas son raras y distantes entre sí, de modo que la mano puede agarrar sólo unas cuantas.

481 *atándolo opuesto*: es decir, formando el manojo con unas espigas volteadas de un lado y otras del otro lado, a fin de que la atadura, en el medio, quede más firme y no se deslice por el tallo corto. Ésta es una costumbre todavía vigente en Grecia y en otras regiones de Europa

(en Francia por ejemplo, según Mazon), y éste es el modo como Proclo y Tzetzes interpretan la expresión griega (cf. Mazon, *Commentaire*, p. 115). Una finalidad distinta a la que hemos ofrecido y tomado de Mazon, para este uso, está sugerida por Sittl, quien piensa que las espigas se aten opuestas para que el manojo aparezca más grande. En este caso la traducción, justificada también ella por el texto griego, es la siguiente: "encerrando poco en la mano, *aunque lo ates* opuesto".

lleno de polvo: porque, siendo raras las mieses, el sol ha secado el suelo (así Proclo).

482 *en un cesto*: una canasta será suficiente para llevar la cosecha y no será necesario un carro.

483 *mente*: esto es, voluntad.

Zeus que égida lleva: cf. la nota a *Teogonía*, 13 (texto español). La misma fórmula vuelve más adelante (v. 661).

483-4 La idea, que constituye una herencia de la tradición épica (cf. *Ilíada*, I, 589; XVIII, 328; *Odisea*, IV, 397; XIII, 312) y que seguirá imperando en la lírica arcaica y en la época clásica, es para Hesíodo la única pieza de apoyo para explicar el buen resultado eventual de una arada tardía, que contrasta con su apreciación originaria de la arada otoñal.

difícil de conocer: obsérvese bien: no imposible. Esto último hubiera sido incompatible con la ideología aristocrática que sostiene la tradición épica y que reconoce una abierta relación entre dioses y hombres-héroes; hubiera sido como cortar aquel vínculo que era, entre otros, también de sangre.

La mente de Zeus, en su aspecto estable y duradero, pero naturalmente menos en su aspecto variable, es perfectamente conocible y transmisible para el hombre que tiene fe y que recibe la inspiración musaica (como es Hesíodo), o que medita de suyo sobre el mundo que lo rodea, reconociendo en él las leyes divinas (cf. vv. 293-4).

487 *regocija*: porque anuncia la llegada de la primavera y el fin del invierno.

sobre la tierra infinita: es una fórmula épica muy recurrente.

488 *que Zeus llueva*: v. la nota a los vv. 415-6.

al tercer día: es decir, tres días después que cante el cuclillo. El texto griego permite también otra traducción, que ha sido sostenida por Peppmüller y Hays: "por tres días"; sin embargo, otras indicaciones paralelas de fuentes antiguas, referidas también a lluvias abundantes

(Teofrasto, *De causis plantarum*, III, 23, 1; Lucano, *Pharsalia*, I, 218), hacen preferir la primera interpretación.

489 *sin que sobresalga...*: la indicación, si bien nos sorprende, es útil y oportuna cuando pensemos, con Mazon, que los bueyes están efectivamente en el campo por aquel tiempo, efectuando la arada primaveral del barbecho (cf. v. 462), y por tanto, con los zoclos en el agua que llena los surcos.

490 *igualarse*: obtener la misma buena cosecha, aunque sea en sólo tres meses.

491-2 Versos conclusivos de la sección de los trabajos dedicada a la arada (y al otoño), en los cuales el poeta exhorta al campesino a fin de que no se deje sorprender por las lluvias eventuales de la primavera incipiente y por las lluvias abundantes y seguras del invierno, sin haber efectuado oportunamente la arada y la siembra del trigo. Sólo así, cuando las semillas están bien enterradas (cf. vv. 470-1), las lluvias abundantes le aportan beneficio y la buena cosecha está garantizada para el siguiente verano (cf. Teofrasto, *Hist. plantarum*, VIII, 6, 1: "que llegue el agua después de la siembra a todos conviene"); pero si las lluvias sorprenden al agricultor que aún no ha arado ni sembrado, entonces el tiempo habrá pasado en vano porque ya estas labores no se pueden realizar.

Wilamowitz considera erróneamente que estos dos versos marcan la transición al pasaje invernal y constituyen un cambio muy brusco con respecto al *excursus* (*Abschweifung*) anterior (vv. 479-90) (cf., ed. cit., p. 99); por el contrario, Verdenius ("Aufbau", cit., p. 150) y Harder, antes que él, reconocen la estrecha ligazón de éstos con los versos que preceden.

491 *no se te pase*: *sc.*, desapercibida.

492 *la gris primavera*: cf. v. 477. Sobre las lluvias primaverales, favorables a una arada y siembra tardías, cf. *supra*, vv. 485-90.

al llegar: cf. *supra*: el "tercer día" del v. 486.

la estación de las lluvias: es decir, el invierno.

493-563 EL INVIERNO. El pasaje relativo a la estación invernal se articula, a nuestro juicio, en dos partes fundamentales que comprenden en su interior dos elementos ilustrativos cada una: el hombre y la naturaleza. La primera parte (vv. 493-535) ilustra y subraya, preminentemente, el aspecto de la indefensión —consciente y responsable en el hombre ocioso y natural e irreparable en los animales y la naturaleza

vegetal— ante el rigor invernal y la gélida furia del viento del norte. La segunda parte (vv. 536-63) se interesa en señalar, por un lado y para el hombre activo, los medios para protegerse del frío intenso y de las lluvias y la forma de atender oportunamente a sus bienes —instrumentos de trabajo (animales y siervos)—, y por otro lado, el beneficio que el invierno aporta a los campos cultivados, no obstante sus apariencias negativas (la niebla y las lluvias).

Sobre el movimiento de las ideas de Hesíodo en este pasaje podemos apuntar aquí algunas observaciones de carácter general.

El trozo comienza con una introducción reflexiva del poeta sobre la triste condición de quien ha estado y sigue siendo ocioso en el invierno (vv. 493-503). Resalta aquí la imprevisión del hombre y su poca inteligencia (los sentimientos suyos son sólo negativos), que lo dejan indefenso como un animal (cf. v. 497: [tú, hombre] "con enjuta mano el pie hinchado no aprietes" y v. 512: "las fieras se erizan y entre las piernas ponen las colas"). Este hombre tan poco hombre, tan "inútil" —según la terminología hesiódica (v. 297)— y tan indefenso y sufrido, llama a la fantasía del poeta la poderosa imagen del mes *más frío* del invierno y de los estragos invernales sufridos por la naturaleza vegetal y los animales (vv. 504-35). Aquí la reiteración de las imágenes, que se nos antoja elemental, está llena de pasión. Los animales y la floresta sufren impotentes lo que la virgen doncella, en el reparo de su casa, ni siquiera imagina (he aquí, un ejemplo más de asociación de imágenes por contraste), y las bestias vagan buscando un abrigo como los hombres sin actividad y sin bienes vagan "huyendo de la blanca nevada" (v. 535).

A todo esto el hombre inteligente, previsor y activo debe poner reparo, según Hesíodo (que ahora empieza su segunda parte del boceto invernal con un movimiento que se vuelve de expectante y pasivo a estimulante e inclusive optimista, hasta donde el tema lo permite). En primer lugar, reparo al cuerpo; pues éste debe enfrentarse a la inclemencia del tiempo revisando los campos cultivados ("de los felices", v. 549), sobre los cuales se esparce una niebla-lluvia propicia al desarrollo de las simientes (vv. 536-53); en segundo lugar, reparo a los posibles daños con que el rigor invernal afecte el campo, los animales y siervos, manteniéndose activo y bien equilibrado en sus medidas.

La imagen del hombre que vaga huyendo de la blanca nevada, con la cual se cerraba la primera parte de este pasaje invernal, contrasta

profundamente con esta otra que concluye el trozo: el hombre que, sin descuidar el trabajo oportuno en el campo, se cierra en su casa y administra con prudencia sus bienes "hasta cuando, de nuevo, la tierra, madre de todos, lleve fruto surtido" (vv. 562-3). Y el paisaje, también, de esta segunda parte se opone como una realidad positiva y optimista —los campos que albergan, por el cuidado del hombre, el fruto futuro— a la naturaleza indefensa y tormentada de la parte primera.

493 *puesto del broncista*: es la fragua, en la cual el fuego siempre prendido ofrece un alivio a los fríos invernales. Cf. Plauto, *Rudens*, 531-2: *ut fortunati sunt fabri ferrarii qui apud carbones adsident! semper calent.* Un escoliasta afirma que, antiguamente, estos talleres eran sin puertas y, por ende, cualquier persona podía entrar a calentarse, y los mendigos dormir en las noches (cf. *Odisea*, XVIII, 328). Independientemente de que estuviera abierta o cerrada con puerta, la fragua debía ser, como el pórtico de la plazuela del pueblo sobre la cual probablemente se abría, un lugar de encuentro, de discusión e inclusive de transacciones económicas y laborales más o menos ocasionales de trabajadores y campesinos, además de refugio para los ociosos. En nuestros pueblos o pequeñas ciudades de provincia su lugar está ocupado por los "cafés", las bodegas de barberos, las cantinas, etcétera.

Es posible que, en tiempos de Hesíodo, el herrero o broncista fuese el único artesano, junto con el alfarero, que poseyera un taller en el pueblo y que allí trabajara constantemente para la demanda popular y aristocrática (*demioergós*), cuando no tenía que efectuar el trabajo en la casa misma de los clientes, a petición de estos últimos (por tratarse de materiales preciosos guardados en los tesoros domésticos). Sobre el tema puede consultarse G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920, pp. 53 ss.

el pórtico lleno: *sc.* de gente [que se protege de las lluvias, entre otras cosas]. El uso del singular tanto en este pasaje como en otro homérico (*Odisea*, XVIII, 329), y el precario desarrollo urbanístico de los centros habitados en el medievo griego, donde apenas las mansiones señoriales y la plaza tenían un pórtico realmente hospitalario, nos hace pensar que el poeta, utilizando por cierto un lugar común de la poesía épica para señalar lugares públicos de entretenimiento (cf. la conexión de la fragua y del pórtico también en el cit. pasaje de la *Odisea*), alude precisamente al pórtico que debía abrirse, delante de algunos talleres, en la plaza del pueblo. No concordamos con Sinclair quien, apoyándose

en Suda (λέσχη δὲ παρὰ Ἡσιόδῳ ἡ κάμινος: la *léskhe* en Hesíodo es la fragua), piensa que los dos lugares son uno solo, desdoblado en endíadis.

494 *al hombre*: *se.* despreocupado del porvenir y tendencialmente ocioso. Así, por ejemplo, interpreta Mazon (*Commentaire*, p. 117, n. 4).

495 *allí* = entonces.

puede acrecer muchos sus bienes: ¿cómo? Controlando oportunamente la situación de los campos (cf. Jenofonte, *Económico*, XVII, 12, sobre los peligros invernales) y realizando la escarchadura para obtener una mejor cosecha (cf. *infra*, vv. 554-6); construyéndose en casa los enseres necesarios y reparando los que están en mal estado (vv. 406-9; 423 ss; 455-7); proveyéndose de todas las defensas contra el frío (vv. 536-46) y, consecuentemente, manteniéndose en buena salud para las tareas presentes y futuras.

497 *en la miseria*: porque el hombre no proveyó con tiempo a trabajar en las estaciones anteriores, incluyendo el invierno pasado, y en el invierno siguiente se encuentra sin recursos. El hombre aquí considerado, pues, ha estado ocioso todo el año y, ahora, espera *inútilmente* la ayuda divina o humana.

con enjuta mano . . . : Proclo explica atinadamente: "dicen que los pies de los hambrientos se hinchan, mientras que el resto del cuerpo se adelgaza" (305, 17) y, en seguida, agrega que una ley de Éfeso prohibía al padre exponer a sus hijos hasta que tuvieran los pies hinchados por el hambre.

La imagen es inmejorable: concisa, eficaz, contrastada, esencial. Las manifiestaciones fisiológicas extremas (hinchazón y adelgazamiento) en el pobre hambriento, la indefensión del mendigo que se contrae bajo el látigo del frío, manos y pies juntos, la apretadura de las manos que manifiesta la lucha para sostenerse, el recaer sobre sí mismo, penosamente, ya que no se da la posibilidad de un contacto con otros . . .

498 *vana esperanza*: la esperanza del hombre ocioso no tiene fundamento ni posibilidades de verse realizada porque los dioses se aíran con quien no trabaja (cf. *supra*, vv. 303-10), y premian con bienes, por el contrario, al hombre trabajador.

Sobre la esperanza, cuando está justificada y cuando no, v. nuestra introducción, pp. XXXVI ss.

499 *al faltarle el sustento*: como es lógico, por no haber trabajado. Cf. *supra*, vv. 42-4: "pues los dioses tienen oculto el sustento a los

hombres: / fácilmente, si no, podrías trabajar en un solo día / de modo de tener por un año aun quedándote ocioso".

muchos .... envía ... reproches: por haberlo su alma mal aconsejado.

500 *Esperanza no buena*: cf. *supra*, v. 317: "Vergüenza no buena al hombre indigente acompaña". Los sentimientos que acompañan al hombre que no trabaja, o que no ha trabajado y que, por ello, vive en la indigencia, no son nunca positivos para Hesíodo. Como dijimos en una ocasión, el trabajo ennoblece los sentimientos a los que se acompaña (cf., *supra*, p. LXI).

El hombre indigente ya sabe que no encontrará ayuda (cf. *supra*, vv. 399-403), y si tiene esperanzas en este sentido, el poeta las califica de "no buenas", porque nada de bueno traen consigo.

501 *sentado en el pórtico*: sin hacer nada o, mejor dicho, sin tener nada que hacer; igual que un mendigo. Nótese la ironía del poeta: el mismo pórtico que acogió al hombre ocioso, descuidado de su campo, lo recibe el año siguiente en calidad de mendigo.

502-3 El nexo entre este dístico y los versos anteriores no es muy claro, pero es evidente que Hesíodo, al interesarse por el agricultor y su bienestar, debía considerar también a sus siervos y animales (cf. *infra*, vv. 557-60) y que las imágenes últimas evidenciaban la penuria y la indigencia del hombre así como su desamparo ante el frío invernal, ya que el recurrir a la ayuda ajena lo forzaba a salir de su casa. De allí que la injerción de los siervos en el presente contexto no desentona (*contra* Wilamowitz, ed. cit., p. 101, que prefiere transferir los dos versos después del v. 492); ni sorprende la alusión de que los siervos construyan cabañas en tiempo, para protegerse de las lluvias y el frío, del mismo modo que el dueño.

cabañas: así interpreta también Mazon, *Commentaire*, cit., p. 118. Verdenius, por el contrario, considera que se trata de "graneros" (como en otras partes del poema: vv. 301, 374, 411), y que el principio asociativo con lo que antecede es el siguiente: el hombre no tiene sustento seguro porque no ha ordenado la construcción oportuna de graneros (cf. "Aufbau", cit., p. 151). Lo cual nos parece demasiado forzado y por ende inaceptable.

504-35 ENERO: EL EMBISTE DE BÓREAS Y LA NATURALEZA. Este trozo ha recibido numerosas objeciones por parte de los estudiosos: los frecuentes jonismos, las repeticiones, la extensión del boceto, no usual en Hesíodo, han hecho pensar a muchos que se trataba de una inter-

polación o bien de un trozo original con frecuentes interpolaciones (v. la nota a los vv. 504-63 del texto griego). Sin embargo, frente a las posiciones que reconocían la presencia de por lo menos tres redacciones (Evelyn-White), se ha ido abriendo el camino e imponiendo progresivamente la tendencia unitaria que reconoce el pasaje como hesiódico (Rzach, Wilamowitz, Mazon, etcétera).

En medio de la descripción azotadora del viento invernal y de sus víctimas, se abre un oasis de tranquila seguridad (vv. 519-28) requerida por el movimiento asociativo de conceptos opuestos (falta de protección — protección/abrigo), característico de la época de Hesíodo y de nuestro poeta. Al cuadro de los animales sin casa (recordaremos que también los animales domésticos dormían a la intemperie en Grecia) se contrapone la casa del hombre, bien protegida y provista de bienes; y a ésta se asocia por analogía otra casa —la del caracol— que, útilmente proporcionada por la naturaleza misma, falta empero de comodidades (cf. v. 525 "en su casa *sin fuego* y sus *penosas* guaridas"), como son las que el hombre, con su inteligencia previsora y su trabajo, puede proporcionar a sí mismo (el fuego, las provisiones invernales, etcétera).

Las ideas fundamentales de Hesíodo, pues, en todo el trozo son: la violencia exterior y el sufrimiento, y la defensa interior en la casa.

En cuanto a la aparición del caracol —sorprendente después de la descripción de la joven muchacha—, pensamos que se debe a la intención hesiódica de combinar un ejemplo humano y uno animal de defensa del frío, contraponiéndolos al cuadro de indefensión animal y humana de los vv. 529-35.

504 *Mes Leneón*: aproximadamente, el periodo comprendido entre mediados de enero y mediados de febrero. El nombre de este mes es jónico y corresponde al beocio Bucatios (y al ático Gamelión). Wilamowitz (ed. cit., p. 102) piensa que Hesíodo pudo adoptarlo de Cálcide, donde está atestiguado en tiempos posteriores. De todos modos, el nombre debía ser familiar al auditorio de Hesíodo quien, en caso contrario, no lo habría usado. Antes bien, sería lógico pensar que nuestro poeta lo usó por ser el nombre más difundido y popular. Bucatios, el nombre beocio de Enero, se afirmó tal vez sólo posteriormente a Hesíodo y, quizás, por influencia del epíteto hesiódico de *boudora* (v. 504).

Ésta es la primera aparición del nombre de un mes en la literatura griega.

Sobre los calendarios griegos, v. Bischoff, *s.v.* "Kalender", en *RE*, X2 (1916), coll. 1568-1602 (y en particular coll. 1591-4, sobre el calendario jónico).

malos días: es aposición.

desolladores de bueyes: se trata muy probablemente de una expresión metafórica creada por Hesíodo, que se refiere a la acción violenta del Aquilón (Bóreas) sobre los cuerpos de los animales (cf. los versos siguientes y en particular el v. 515) (así J. Herbillon, "Ἠοιδίρος (Hésiode, *Travaux*, 504)", en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXVII, 1949, pp. 107-11). Anteriormente la expresión había sido interpretada en el sentido de que en el mes Leneón-Bucatios se efectuaban sacrificios de bueyes, luego desollados (cf. *infra*, v. 541. Así Mazon, *Commentaire*, p. 122); o en el sentido de que a diario el frío mataba algún animal que, luego, era desollado (así Evelyn-White, en *The Classical Review*, XXX, 1916, pp. 209-13, y después Mazon, ed. 1928, p. 78).

todos: porque no hay día sin viento gélido.

505 *carámbanos*: formados por congelación del agua, al pasar el soplo helado de Bóreas.

506 *Bóreas*: es el Aquilón o viento del Norte. En el mito es hijo de Aurora y del titán Astreo, y hermano de Céfiro y Noto (cf. *Teogonía*, 378-80 y 870). En este trozo Bóreas es el verdadero protagonista, aunque luego la simpatía del poeta se manifiesta sobre todo hacia sus víctimas.

507 *por Tracia de caballos criadora*: Tracia era famosa por sus caballos en la poesía épica (cf. *Ilíada*, X, 436-7: los caballos del trace Reso). En Esquilo, *Persas*, 566-7, se alude a los vientos tempestuosos de Tracia.

507-11 El lenguaje épico de esta descripción es muy peculiar: es el resultado de un uso apropiado de fórmulas épicas y de vocablos y formas poco usuales o novedosas que sorprenden en un contexto familiar al oído. La sucesión de conjunciones que coordinan paratácticamente las oraciones reproduce bien la idea de una acción progresiva y extensiva del viento.

512 *las fieras*: salvajes y domésticas, con y sin vello.

se erizan: temblando, erizan los pelos.

514 *gélido*: *sc.*, el viento Bóreas, que sigue siendo el sujeto gramatical de las oraciones.

516 *mas no a las ovejas*: su presencia aquí se debe sin duda a un proceso de asociación de ideas: cabras y ovejas constituyen los únicos bienes animales de la mayoría de los campesinos. Sin embargo, el poeta debe modificar el movimiento de su canto, al introducir las ovejas, porque éstas no sufren en la intemperie. En cuanto a la repetición de la negación "no... no las traspasa" y a la reiteración del sujeto de este pasaje, que aparece nuevamente en el v. 518, ambas son evidentemente requeridas por el brusco cambio antitético en la idea fundamental del trozo: la ofensa del viento, ahora inofensivo.

518 *en rueda encorva al anciano*: el sujeto es Bóreas. Para la imagen, cf. *infra*, vv. 533-4. Wilamowitz, Sinclair y Nicolai interpretan diversamente: "pone como rueda al anciano [haciéndolo correr]" (por el frío, o para calentarse, o en búsqueda de una casa).

519 *de delicada piel*: acerca de este epíteto de nuevo cuño, y de la mediación entre la poesía épica y lírica que representa, véase la nota correspondiente al texto griego.

520 *en lo interior del hogar*: unida a otras expresiones como: "al lado de su madre", "recóndita", "en la casa", ésta acentúa la idea de protección y defensa del frío. Para este verso, cf. *Odisea*, XV, 127-8.

521 *sin conocer los trabajos...*: perífrasis poética que equivale a: "sin haberse enamorado o casado". Cf. el *Himno a Afrodita*, 9, que presenta la misma terminación del verso: los trabajos de la muy áurea Afrodita.

522-3 La escena, si por un lado cumple perfectamente con la función que el poeta le asigna en el contexto (esto es, hacer perceptibles: la defensa del frío, el hombre que posee casa, el ser humano más delicado y, sin embargo, bien protegido), por otro lado demuestra la complacencia hesiódica en su creación. Hesíodo por un momento se abandona a manifestar su fascinación ante la belleza mujeril, y en particular virginal: crea un nuevo adjetivo (de delicada piel), introduce una expresión no tradicional, para él muy importante y significativa (sin conocer aún el amor) y fusiona fórmulas épicas creando una imagen nueva y sensual. Pero Hesíodo es un poeta épico todavía y la complacencia ante su fantasía "proto-lírica" es breve. La presentación delicada y amable de esta joven no nos parece que contradiga la disposición adversa del poeta hacia la mujer (que es, en realidad, la mujer "de comida al acecho", de tradición popular; la que por cierto, en términos generales, está simbolizada en la mítica Pandora) (cf. al respecto

nuestra introducción, p. LXXXIX) pero Wilamowitz (ed. cit., p. 104), tal vez para armonizar las dos posiciones sólo aparentemente opuestas, interpreta a la virgen de este pasaje como una joven ociosa, que se baña y unta en la mañana para conservar su atractivo y luego, en lugar de ayudar a su madre en las labores domésticas, va a descansar sobre un sofá. Lo cual nos parece que demuestre una fantasía excesiva y poca sensibilidad para la poesía de este pasaje. La joven de Hesíodo, en realidad, se baña en la noche y luego se acuesta para dormir.

522 El verso está formado por una combinación de fórmulas épicas: para "el tierno cuerpo", cf. la nota a *Teogonía*, 5 (texto griego), y Homero; sobre lo demás, cf. *Ilíada*, X, 577, en donde la expresión se refiere, sin embargo, a dos héroes fatigados que vuelven de una empresa bélica.

523 *recóndita*: en la parte más interna y bien protegida de la casa. Es más que superfluo pensar aquí (con Hays) en los apartamientos mujeriles (gineceo).

524 *el Sin Hueso*: probablemente se trata del caracol, como han propuesto recientemente H. Troxler, *Sprache und Wortschatz Hesiods*, Zürich, 1964, pp. 22-3 y G. P. Edwards, *The Language of Hesiod in its traditional context*, Oxford, 1971, pp. 111-3. La tradición antigua y los intérpretes modernos, al contrario, identificaban el Sin Hueso con el pulpo, haciendo más difícil la comprensión de la expresión siguiente "el sol no le muestra pasto hacia donde moverse", que se adapta a un paisaje terrestre más que marino. La expresión hesiódica: "cuando el pie se come el Sin Hueso [= Molusco]" ha originado, en la Antigüedad, la creencia de que el pulpo tuviera este hábito invernal (cf. Opiano, *Halieutica*, II, 241 ss); sin embargo, otros autores antiguos corrigieron esta creencia afirmando que los devoradores de los tentáculos del pulpo eran los cangrejos (así Aristóteles, *Hist. Animalium*, VII, 591a4, y luego el recopilador Plinio, *Naturalis Historia*, IX, 87). En el caso del caracol es posible que la expresión interprete en términos de "comida" la costumbre del animal de permanecer un largo tiempo invernal oculto en su casa para deponer sus huevos. El pie, en aquel caso, correspondería a la cola del caracol.

Como otras expresiones "metafóricas" que encontramos en los poemas de Hesíodo y sobre todo en los *Erga* (cf. *Teogonía*, 440: "el azul" por "el mar"; *Erga*, 571: "el que-trae-su-casa" por "el caracol"; *ibid.*, 605: "el que-duerme-de-día" por "el ladrón"; *ibid.*, 742: "la-de-cinco-

ramas" por "la mano"; *ibid.*, 778: "la Providente" por "la hormiga"), también este vocablo alusivo pertenece seguramente al lenguaje popular y representa una medida precaucional —relacionada con una concepción mágica— para no pronunciar el nombre de algún ser que se considera nefasto (nefando, en el sentido etimológico) o dotado de cierto poder que al hombre no conviene que sea ejercido.

Hablamos antes de concepciones mágicas y, en efecto, el nombre de un ser o una cosa animada es concebido como parte del ser o de la cosa misma, que posee la misma fuerza que aquellos y a través del cual la esencia de ellos actúa. En este sentido apuntan justamente las observaciones de A. B. Cook (en *Classical Review*, VIII, pp. 381 ss; en *Journal of Hellenic Studies*, XIV, p. 157). Sobre lo que anteriormente se había considerado un lenguaje oracular, v. Sinclair, ed. cit., p. 56). Sobre este lenguaje popular cf. G. P. Shipp, *Studies in the Language of Homer*, Cambridge, 1953, p. 70, n. 1.

525 *sin fuego*: un apuntamiento que Hesíodo hizo, tal vez, para contrastar con la morada del hombre.

casa.... guaridas: probablemente una endíadis, como en los vv. 532-3.

526 *el sol no le muestra...*: porque raramente y por poco tiempo aparece en los días invernales, lluviosos y nublados. Heródoto (II, 24, 1) afirma que, durante el invierno, el sol está impulsado por las tempestades hacia África; con lo cual se testimonia que el dato popular presentado por Hesíodo seguirá vigente durante siglos.

527 *la tierra y la ciudad...*: es una fórmula épica con endíadis y por tanto no debe tomarse a la letra. Equivale a: el territorio.

527-8 *de los hombres negros*: de los etíopes, según la tradición hermenéutica moderna.

530 *rechinando los dientes*: *sc.*, por el frío.

penosos: en griego "penosamente".

532-3 *grutas seguras y un antro pétreo*: es una endíadis (cf. *supra*, v. 525). Equivale a: grutas en la pared *rocosa* de la montaña [cubierta por un bosque (v. 529)].

533 *al Tres Pies* = al viejo, que tiene el bastón para apoyarse y andar. Para la expresión, cf. también Esquilo, *Agamenón*, 80. Es aquí evidente la referencia al enigma de la Esfinge tebana, que debía ser bien conocido en Ascra y Thespias, junto con los otros elementos de la leyenda de Edipo (cf. *supra*, vv. 161-3 y *Teogonía*, 326). El enigma decía: "¿cuál es el ser que puede tener cuatro, tres y dos pies?" y

la respuesta de Edipo fue: "el hombre [cuando niño, cuando viejo y cuando adulto]".

533-4 Los hombres, tormentados por el frío invernal, se encorvan y bajan la cara hacia el suelo como hacen los viejos.

Creemos, sin embargo, que Hesíodo no alude aquí a todos los hombres sino sólo a aquellos que no pueden abrigarse porque no poseen nada (ni vestidos ni casa) y que su imprevisión costriñe a vagar (tal es la expresión griega que no se adapta al eventual recorrido de quien va de su casa al campo y que de éste regresa a la casa; cf. *infra*, v. 554).

536-46 Esta es la segunda parte del pasaje invernal (cf. *supra* la nota a los vv. 493-563), que proporciona al hombre activo y previdente los consejos acerca de cómo vestirse cuando hace frío y tiene que salir de la casa. Este pasaje se relaciona con los vv. 554-63 en los cuales Hesíodo complementa sus consejos, ofreciendo advertencias sobre cómo conducirse en la casa. En medio, se engarza un pasaje cuyos protagonistas son los elementos naturales, vistos en su función benéfica para los campos cultivados (vv. 547-53).

536 *Entonces...*: el pensamiento hesiódico se expresa por elipsis. "Entonces [cuando el frío es tan grande que los animales y los hombres [vagos] se erizan y encorvan buscando un abrigo], [si debes salir al abierto por tu trabajo] protégete a ti mismo, como yo te aconsejo..."

537 *túnica larga*: para que cubra todo el cuerpo y proteja del frío. Comúnmente la túnica griega (*khitón*) era corta para el hombre, y la larga la llevaban los atenienses elegantes y los jonios hasta las guerras médicas. Aquí en Hesíodo, sin embargo, el duro invierno beocio exigía esta medida no cierto por elegancia.

Para éste y otros elementos de vestir hesiódicos, pueden consultarse los artículos correspondientes en Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, cit.; en Pauly Wissowa, *RE*; y en *Enciclopedia Classica*, sez, I, vol. III, tomo IV, Torino, 1959, pp. 437-41 y 450.

538 *en rara urdimbre...*: la urdimbre espaciada asegura la morbidez del tejido, mientras que la trama tupida, llenando todos los huecos, lo hace bien caliente.

539 *en él*: es decir, en el manto del v. 537.

539-40 Típicamente hesiódica es esta representación minuciosa y particular, iterativa y realista.

541 *muerto a la fuerza*: esto es, no muerto de muerte natural sino sacrificado, porque el cuero así era más resistente. Cf. Aristófanes, *Los caballeros*, 316-8: "[tú] que vendías a los campesinos la piel de un buey enfermo, truhán, curtida de modo que parecía gruesa, y antes de que la llevaran un día era más de dos palmos", porque se había estirado toda; y Homero, *Odisea*, XIV, 23-4: "Él [Eumeo] en torno a sus pies adaptaba sandalias, curtiendo una piel boyuna de buen color..." (esto es, de un buey sano).

542 *con fieltros*: el plural es distributivo (uno para cada pie) y no poético. Se trata en efecto de dos polainas de fieltro que protegían el pie, el cual quedaba de otra forma expuesto al viento, la lluvia y el frío que las simples correas de cuero de las sandalias abiertas no podían detener.

543 *De chivos primerizos*: la expresión es formularia (cf. *Ilíada*, IV, 102 y 120; XXIII, 864 y 873), por lo cual no pensamos que tenga aquí un valor específico como quisieron reconocerle los escoliastas antiguos (en el sentido de que los primigenios son más robustos porque las madres son más jóvenes). Tal vez la expresión equivale a "chivos sacrificados como primicias", como sugiere Mazon (*Commentaire*, cit., p. 124), y esto significaría que, también en este caso (v. *supra*, v. 541: "buey muerto a la fuerza"), no se haría ningún gasto inútil. Se matarían, pues, dos pájaros de un tiro...

544-5 *defensa a la lluvia*: porque las pieles resultaban impermeables.

546 *píleo*: era un gorro de fieltro, generalmente sin alas y de forma hemisférica o cónica. El tipo que aconseja Hesíodo, "bien hecho", tal vez tenía unas alas pequeñas o bien la base suficientemente ancha para cubrir también las orejas.

547 *cuando Bóreas se abate*: *sc.*, sobre los campos cultivados.

548 *desde el cielo estrellado*: es una expresión formularia de la poesía épica, que puede no desentonar en el presente pasaje si se piensa en el amanecer y en las estrellas muy luminosas a las que la luz incipiente del sol todavía no logra desvanecer.

549 *criadora del trigo*: el epíteto, de tradición épica y referido comúnmente a los campos cultivados, está relacionado por Hesíodo, con feliz originalidad, a la niebla benéfica para aquellos campos. Erróneamente pues, Hermann, Wilamowitz y Solmsen corrigen la lectura de los manuscritos para concordar el adjetivo con "los campos... de los felices". De este modo obtenemos la típica asociación épica y nos privamos de

la posibilidad de comprender los sentimientos poéticos de Hesíodo, al componer el pasaje, perdiendo la justa correlación entre la expresión enfática: "niebla criadora del trigo" y las metáforas siguientes que tienen precisamente a esa niebla como sujeto y protagonista (cf. "ya cae como lluvia... ya sopla"). Es decir que, independientemente de los fenómenos naturales de la estación invernal, tradicionalmente adversos a hombres y animales, Hesíodo aquí quiere elevar a nivel de protagonista un fenómeno que resulta benéfico a los campos, cuando han sido sembrados.

Mazon señala que la expresión "niebla criadora del trigo" puede haber sido proverbial y cita un dicho de los campesinos franceses: "*Brouillard en février vaut du fumier*" (*Commentaire*, cit., p. 124).

550 *de los felices*: podemos interpretar la expresión del modo mejor como: de los campesinos que, habiendo cumplido oportunamente con sus tareas, reciben ahora, en el invierno, la compensación a sus esfuerzos: las lluvias abonan la tierra, y el frío y el viento no afectan las semillas bien enterradas. Por el resto del año ellos podrán decirse felices y afortunados. Hays, Wilamowitz y Sinclair interpretan: "de los ricos", mientras que otros autores interpretan, fundándose en el v. 136 donde aparece el mismo adjetivo substantivado, como: "de los beatos [*sc.* dioses]" que protegen los resultados de las labores bien realizadas.

550-3 Cf. en Lucrecio, *De la naturaleza*, VI, 476-8, una explicación de la niebla y vapores que, surgiendo de abajo (tierra y ríos), se condensan en nubes. La imagen hesiódica descansa en la observación directa del fenómeno por parte del autor.

552 *ya cae como lluvia... ya sopla*: *sc.*, la niebla [del v. 549] que se ha transformado en nubes, en lo alto del cielo. De las nubes, en efecto, desciende la lluvia y, soplando Bóreas a través de las nubes, parece que aquellas mismas impulsen los vientos.

553 *tracio*: porque se origina en Tracia. Cf. *supra*, vv. 506-8.

554-63 A los tres versos iniciales, que constituyen un buen nexo entre los versos anteriores dedicados a una visión de la naturaleza bajo el cielo (547-53) y los siguientes en que el hombre es activo en su casa (559-63), siguen dos versos conclusivos sobre la dureza invernal al mismo tiempo que anticipativos de los consejos que siguen inmediatamente (cf. "duro a los rebaños y duro a los hombres").

En cuanto a los consejos siguientes, ellos se relacionan también con

aquellos de los vv. 536-46 (cf. *supra,* la nota correspondiente a estos últimos versos).

557 *Evítalo*: es decir, evita todo esto.

557-8 *durísimo ... duro ... duro:* la anáfora es muy eficaz para subrayar el rigor de la estación invernal. En el texto griego está reforzada por una aliteración que no es posible reproducir en la traducción.

559 *que la mitad*: *sc.*, de ración. Porque, siendo breves los días invernales y muy escasas o inexistentes las labores para los bueyes en este tiempo, estos últimos tienen descanso y gastan menos energías.

pero al hombre haya más ...: porque hace mucho frío y porque el siervo tiene aún trabajo en el invierno. *Hombre* = siervo; el singular es probablemente colectivo y su elección se debe, tal vez, al deseo de variar con respecto al anterior "bueyes", en plural.

560 *las benévolas socorredoras* = las noches, porque permiten el descanso tras un día de actividad y trabajo. Cf. Homero, *Ilíada,* II, 282; Eurípides, *Orestes,* 174-5.

561-3 Estos versos han sido considerados espurios tanto en la Antigüedad como hoy en día, pero innecesariamente a nuestro juicio (v. la nota correspondiente al texto griego), y a juicio de Mazon y Sinclair. La expresión "equilibra tus días y tus noches", bastante hermética y original, alude sin embargo, claramente, al contenido de los vv. 559-60 y difícilmente es obra de un interpolador; del mismo modo que la fórmula conclusiva "esto guardando" que hemos encontrado ya otras veces en el poema (cf. vv. 263, 491).

Los tres versos concluyen el pasaje de la estación invernal, haciendo referencia a los últimos consejos expuestos, relativos a la distribución oportuna de alimentos, pero en un nivel normativo más general y orientando el pensamiento del oyente, de nuevo, hacia las estaciones productivas.

561 *hasta que el año se haya acabado:* el poeta parece referirse aquí al equinoccio de primavera.

562 *equilibra tus días y tus noches*: "proporciona los días y las noches por lo que toca a la alimentación [de hombres y animales]"; así interpreta justamente Mazon (*Commentaire,* cit., p. 125), afirmando que de la idea de igualdad se pasa aquí a la idea de "justa proporción". Hays, por su parte, interpreta (*Notes,* cit., p. 164): iguala las noches e iguala los días, al proporcionar la ración de comida, de modo que

el consumo sea igual, confrontando las estaciones, tanto para el hombre como para el animal; es decir, cuando más para uno menos para el otro.

Es mejor, sin duda, referir la expresión a los vv. 559-60 (con el segundo hemistiquio del v. 559 parentético) e interpretar como Mazon en el sentido de: cuanto más largas las noches menor comida, y viceversa.

564-70 LA PRIMAVERA. La brevedad del tratamiento de esta estación depende de la escasez de consejos laborales y generales que nuestro poeta tiene que presentar y de la poca afinidad existente entre la estación misma y Hesíodo. Así como el invierno suscitaba en el poeta un profundo sentimiento de piedad y conmiseración hacia los débiles e inválidos; así como el otoño representaba la estación de la previsión y de la labranza tempestiva; y el verano, el de la siega y del merecido breve descanso, la primavera se le aparece fundamentalmente como un mero periodo de transición.

Ni el crecimiento de las espigas ni el dorarse de los campos lo inspiran: sus sentimientos no son líricos y contemplativos, no se exaltan ante los fenómenos lentos y pacientes de la naturaleza, sino ante la acción tempestiva y vigorosa del hombre o la acción adversa del mundo natural, que requiere por parte de los humanos una respuesta inteligente.

564 *Zeus*: en cuanto ordenador supremo del universo y sabio administrador de sus leyes. Esto nos recuerda en particular a Zeus en la *Teogonía*.

la vuelta del sol: es decir, el solsticio de invierno. Cf. *supra* v. 479.

566 *la estrella Arturo*: la más brillante de la constelación del Boyero.

dejando la... corriente de Océano: en la Antigüedad se suponía que, cuando eran invisibles, las constelaciones estaban inmersas en las aguas de Océano. Cf. *Ilíada*, XVIII, 487-9; *Odisea*, V, 273-5; Virgilio, *Geórgicas*, I, 246.

567 *por primera vez aparece*: a fines de febrero o a principios de marzo.

568 *Pandiónida*: hija de Pandión. Según la mitología griega, la golondrina era originariamente Filomela, una joven hija del rey Pandión, la cual, habiendo dejado al padre para ir a visitar a su hermana Procne, recién casada, fue violada y tuvo la lengua amputada por el esposo de aquélla, a fin de que no lo delatara. Habiendo logrado transmitir el delito a Procne, ésta mató por venganza a su hijo y lo dio de comer

al padre. Mientras huían de las furias de éste, las hermanas fueron transformadas en aves (Filomela en golondrina, Procne en ruiseñor) y el hombre en abubilla. En efecto, el ruiseñor canta lamentosamente (porque lamenta la muerte del hijo) y la golondrina gorjea densa y armoniosamente, pero de manera inintelegible (porque quiere hablar con su lengua cortada).

Los autores latinos intercambiaron los nombres de las hermanas e hicieron de Filomela el ruiseñor y de Procne la golondrina. Sobre este mito, v. Apolodoro, *Biblioteca,* III, 14, 8 (con una versión del mito algo distinta de la que se presentó); Pausanias, I, 5, 4; I, 41, 8; Higino, *Fábulas,* 45; Ovidio, *Metamorfosis,* VI, 426-674.

568-9 *asciende... hacia la luz*: esto es, hace su aparición.

570 *mejor es así*: la expresión hizo pensar a Mazon (*Commentaire*, cit., pp. 125-6) que existiera un desacuerdo entre agricultores acerca de la época mejor para podar las vides y que Hesíodo diera aquí su opinión al respecto; lo cual es posible si se piensa que cada quien probablemente tenía en su campo algunas vides para obtener el vino que necesitaba.

Un reflejo de aquel antiguo desacuerdo puede encontrarse confrontando las opiniones tardías de Teofrasto, *De causis plantarum,* III, 13, 1; Columela, IV, 23; *Geopónicas,* III, 14; III, 1, 5 (citado en Mazon).

571-608 EL VERANO. El nexo entre la descripción de las tareas veraniegas en el campo y el pasaje anterior sobre la primavera está proporcionado por una asociación de ideas realizada mediante contraste: antes que empiece la estación primaveral hay que *cuidar de las vides* (v. 570), pero cuando comienza el verano hay que *dejarlas* (v. 572), para dedicarse tempestivamente a la siega del trigo (v. 573).

El pasaje veraniego de los *Erga* se desarrolla conforme un orden cronológico: un primer periodo de calor menos intenso (en el mes de mayo), en el cual el agricultor activo y consciente se apresura a segar desde el alba sin escatimar el trabajo (vv. 571-81); y un segundo periodo de calor intenso, canicular (en los meses de junio y julio), en el cual es bueno tomarse un descanso y una buena satisfacción con la comida y la bebida, después de la fatiga de la siega y mientras las espigas cortadas "engordan" en la casa, y es bueno luego volver al trabajo de la trilla y del almacenamiento del trigo. Concretamente el trozo presenta tres partes, en la primera de las cuales resalta el trabajo intenso y sin interrupciones de los segadores; en la segunda, la pauta refres-

cante cuando el calor es más intenso; y en la tercera, la labor de preparación, almacenamiento y cuidado de las provisiones para todo el año.

571 *el-que-trae-su-casa* = el caracol. Un nuevo vocablo alusivo de origen popular. Cf. *supra*, la nota al v. 524. La identificación propuesta se remonta a la Antigüedad (Dionisio de Tracia), pero era aceptada con algunas dudas, ya que no se le conocía al caracol la costumbre veraniega apuntada por Hesíodo.

572 *huyendo a las Pléyades*: esto es, huyendo del calor y del sol y buscando refugio entre las ramas de los árboles. Las Pléyades aparecen a mediados de mayo (cf. la nota a los vv. 383-4).

ya entonces: entre principios y mediados de mayo.

bina de viñas: recopilando distintas fuentes antiguas, Mazon reconoce que se efectuaban antiguamente dos o tres binas: una en marzo, otra en abril y, a menudo, una tercera en julio, que Hesíodo aquí no aconseja: "ya entonces no es bina de viñas". Es decir que, a partir de mayo, es mejor no tocar la tierra de las viñas, ya sea para evitar que el sol seque las raíces —cf. *Geopónicas*, III, 10, 1— ya sea para evitar que el polvo afecte la maduración de los racimos —cf. *ibid.*, III, 16, 3—. Para las dos binas primeras cf. *Inscriptiones Graecae*, XII, 7, 62, líneas 8-10 (citado en Mazon, *Commentaire*).

573 *a los siervos despierta*: en plural porque la siega exige el trabajo de muchos. Se ha apuntado que, para despertar a los siervos, el dueño tiene que levantarse primero (Sittl).

574 *huye de los asientos* . . . : Hesíodo recomienda un trabajo duro e ininterrumpido a lo largo del día, mientras que Teócrito, en un idilio (X, 51), pone en la boca de un segador la alabanza del reposo del mediodía.

576-7 Nótese la correspondencia de los hemistiquios iniciales y finales de los dos versos, además de la relación entre las dos mitades del v. 577. "Apresúrate entonces" / "alzándote al alba" y "el fruto lleva a la casa" / "para que te sea seguro el sustento".

El pensamiento hesiódico, en su sencillez, es coherente, y las partes se corresponden puntualmente. Siendo previsor y activo al mismo tiempo el campesino se asegura la vida; una cualidad no sirve sin la otra.

El consejo fundamental de estos versos es el de levantarse temprano, como nos lo demuestra con claridad el contenido de los versos siguientes y su anafórico inicio.

578 *El alba... parte del trabajo se toma*: en condiciones favorables, sin demasiado calor, el campesino ejecuta al amanecer una tercera parte del trabajo del día.

578-9 Cf. nuestro proverbio: "Quien bien comienza está a la mitad de la obra" y Jenofonte, *Económico*, V, 4.

580-1 La metáfora es muy bella. El alba ayuda a los hombres en su trabajo.

582-96 Este pasaje, que temáticamente se acerca tanto a la poesía lírica arcaica, fue imitado por Alceo (fr. 39 Bergk, Z23 Lobel-Page). No podríamos encontrar, sin embargo, no obstante la reproducción a veces literal que Alceo hace del canto hesiódico, dos inspiraciones más distintas, dos atmósferas más contrastadas.

El canto de Hesíodo procede descriptivo, con una exposición ordenada y progresiva, sin retornos. Primero, el señalamiento estacional a través de los indicadores naturales —el cardo y la cigarra—; luego, los efectos del verano sobre los animales y los hombres; por último, la pintura del hombre que, teniendo a su disposición todo lo deseable, se defiende del ardor, ofreciéndose en la sombra al soplo de Céfiro y libando moderadamente con agua y vino. En el canto hesiódico el bochorno estivo está vencido por el hombre "que sabe" lo que debe hacer en las otras estaciones o lo que necesita en ésta; todo resulta como una pauta benéfica y restauradora entre un trabajo y otro, tanto más idílica cuanto más pesado es el trabajo en una estación de ardor inclemente.

La poesía alcaica, por el contrario, manifiesta su intención desde el primer verso, cuando el poeta canta: "inunda tus pulmones con vino, que surge la Estrella [canicular]" y el calor es muy fuerte. El vino, tomado no moderadamente mas con exceso, es el protagonista extremado del canto, junto con el bochorno; a un exceso se responde con otro. El calor debilita a los hombres y el vino les restituye las fuerzas. El canto de Alceo, en suma, no ofrece un cuadro tranquilo e idílico mas reproduce la exhuberancia del simposio, tan característica del poeta de Lesbos, a la que corresponde la exhuberancia estacional.

El cuadro poético de Hesíodo, rico en imágenes, resultó muy sugerente para los poetas sucesivos: v. por ejemplo, Ps. Anacreonte, 32; Virgilio, *Geórgicas*, I, 341-2; III, 145 y 327-8; *Bucólicas*, II, 13.

582 *Cuando el cardo florece...*: el cardo y la cigarra constituyen el elemento orientador del tiempo para el campesino. El primero florece en el solsticio de verano según Teofrasto, *Hist. plantarum*, VI, 4,

7. Al cardo, que se comía en Roma, Plinio atribuye un poder afrodisíaco y como testigos de ello cita a Hesíodo y a Alceo, en la oda arriba apuntada (*Naturalis Historia*, XXII, 86-7). El autor, o la fuente suya, habían asociado la mención del cardo al estado de la mujer y del hombre bajo la canícula (cf. vv. 586-7 y, para Alceo, vv. 78), y lo mismo habían hecho probablemente los romanos que amaban comer esa planta; pero si la asociación no es del todo arbitraria en el caso del poeta de Lesbos, resulta injustificada para el pasaje hesiódico.

584 *bajo las alas*: la noticia hesiódica es incorrecta pero se acerca a la verdad. Los machos de las cigarras, en efecto, poseen un órgano que produce el chirrido en la base del abdomen.

585 El verso fue imitado por Virgilio, *Geórgicas*, I, 341.

muy pingües: la observación probablemente está hecha pensando en la abundancia de leche y no en las carnes para comer, ya que después no se menciona la carne de cabra (así, Mazon, *Commentaire*, cit., p. 129).

óptimo el vino: que ya debía tener casi diez meses de envejecimiento.

589 *sombra rocosa*: la misma hipálage volverá a aparecer con la *saxea umbra* de Virgilio (*Geórgicas*, III, 145).

bíblino vino: lo único que podemos decir sobre él es que debía tratarse de un vino preciado. El nombre, que puede referirse bien a un lugar de Tracia (Hesiquio), bien a un río de la isla de Naxos o a la célebre ciudad fenicia de Biblos, vuelve a aparecer en Teócrito, XIV, 15.

590-2 Los alimentos señalados por nuestro poeta son todos de primera calidad y particularmente exquisitos. Por ello, Hesíodo no descuida ningún detalle.

591 *en la selva pacida*: con las hojas frescas de los árboles, por lo cual sus carnes se mantienen suaves. A falta de buenos pastizales, los griegos llevaban el ganado en los bosques (cf. Homero, *Ilíada*, XXI, 448-9; Platón, *Critias*, 111 c; Teócrito, XXVII, 34 y XIV, 43).

que aún no ha parido: es decir, joven y de carnes suaves.

593-4 Nótese una vez más el estilo hesiódico formado por breves periodos y fragmentos de imágenes, que se agregan uno a otro por acumulación, hasta dar la imagen completa.

593 *sacio el corazón de comida*: esto es, con el ánimo satisfecho por sentirse uno sacio de comida. El corazón = en el corazón.

Apuntamos aquí la insistencia del poeta en las imágenes y las frases

que señalan la abundancia de alimentos (de aquel "sustento" que falta a los hombres ociosos e imprevisores). Cf. *supra*, los vv. 590-2.

594 *Céfiro*: propiamente el viento primaveral (cf. el latín *Favonius*). Hesíodo aquí embellece su cuadro veraniego con la imagen de una brisa fresca.

596 *tres partes de agua*, etcétera: la mezcla aconsejada es muy temperada. Aristófanes (*Los Caballeros*, 1187) presenta una proporción de tres a dos y Alceo (fragm. 41 Bergk), de dos a uno.

597 ss Se inicia aquí la tercera parte de la sección veraniega. Las espigas habían sido llevadas a la casa (v. 576) y dejadas allí, bien en el granero bien en la era, para que "engordaran" por la acción de los vientos favorables o del vapor que sale de la tierra quemada por el sol (estas prácticas para que las espigas aumenten su volumen están apuntadas en Teofrasto, *De causis plantarum*, IV, 13, 6 y en Teócrito X, 48). Pero a principios de julio los siervos deben empezar a trillarlas en la era (probablemente con animales, v. Jenofonte, *Económico*, XVIII, 3ss; Homero, *Ilíada*, XX, 495-7) y el dueño debe controlar el almacenamiento de los granos. El trabajo, ahora, es menos duro para él, que puede seguir aprovechando, de vez en cuando, una pauta como aquélla antes descrita.

597 *el trigo de Deméter sagrado*: es una fórmula épica (cf. v. 465). La divina Deméter personificaba la fuerza generadora de la tierra; cf. la apelación del campesino a esta diosa, al empezar la arada (v. 466).

598 *como la fuerza de Orión aparezca*: a principios de julio; en efecto, Orión permanece invisible en Grecia durante el mes de junio y parte del mes de abril. Para otros datos, v. *supra*, la nota al v. 383 (Pléyades).

599 *en lugar bien aireado* . . . : la primera condición es necesaria para que el viento ayude a separar la paja de los granos, dispersando el tramo levantado por los siervos; la segunda ("en era bien redondeada") para poder maniobrar bien los bueyes o las mulas que pisaban las espigas. Según Van Lennep, quien cita un pasaje virgiliano (*Geórgicas*, I, 178-9: *area cum primis ingenti aequanda cylindro et vertenda manu et creta solidanda tenaci*), el adjetivo griego no señala la redondez de la era, mas el piso liso y regular sobre el cual corren bien las ruedas.

Sobre la trilla y el tramo, cf. algunas comparaciones homéricas, *Ilíada*, V, 499-502; XX, 495-7; *Odisea*, V, 368-9; y un pasaje de *Dafnis y Cloé* de Longo Sofista (III, 29, 1).

600 *Con la medida*: cf. *supra*, vv. 349-50. El campesino de Hesíodo, como regla, debe controlar todo, evitando tener excesiva confianza o desconfianza (cf. v. 372).

602-3 *peón sin familia... sirvienta sin hijos*: para controlar las provisiones durante el año y para administrar la hacienda y los siervos, respectivamente. Ambos no deben tener familia, para no distraerse de sus quehaceres y para no consumir demasiado. Es evidente que nuestro poeta está pensando ahora en un campesino bienestante, con cierto número de esclavos y con un campo bastante extenso que provee de buenas y abundantes cosechas; de no ser así, resulta difícil comprender la necesidad de uno o dos administradores (un hombre y una mujer), porque en realidad de esto se trata. El hecho de alquilar a un peón a esas alturas del año, cuando no hay otra tarea que cumplir por lo menos durante dos meses (cf. *infra*, vv. 607-8: "a los siervos deja descansar las rodillas..."), nos obliga a pensar que se demandará al hombre la tarea de vigilar a los siervos y, al mismo tiempo, las provisiones, por lo menos hasta que el campo no dé trabajo también para él. Su cercanía con el perro guardián, además, en el presente contexto, podría confirmar esta interpretación.

603 *dura*: para el dueño que debe mantener también los hijos de su sirvienta.

604 *perro... de afilados dientes*: es una fórmula épica.
no le ahorres comida: para que los ladrones no lo corrompan ofreciéndole de comer.

605 *el hombre que-duerme-de-día* = el ladrón. Es un eufemismo de probable origen popular (cf. la segunda parte de la nota al v. 524), del cual el contexto nos permite sobrentender fácilmente la continuación: "...y que roba de noche" (cf. el *nocturnum... furem* de Virgilio, *Geórgicas*, III, 407, y el término latín: *dormitador*).

606-8 Estos tres versos han sido trasladados después de 601 en las ediciones de Wilamowitz y Sinclair porque así ofrecían un desarrollo más lógico del pensamiento de Hesíodo: primero se almacenan las provisiones para los hombres (600-1), luego aquéllas para los animales (605-6) y después los esclavos pueden descansar (607-8); por último, se buscan vigilantes de confianza, es decir, a sueldo (607-9). El orden que los versos tienen en los manuscritos, sin embargo, no nos parece ni imposible ni ilógico, de modo que la transposición resulta superflua.

607 *bueyes y mulos*: es decir, los animales de trabajo, ya citados en el v. 46.

a los siervos: que hasta ahora han proveído al almacenamiento de los bienes.

609-10 Cuando Sirio y Orión están en el cenit y la estrella Arturo vuelve a aparecer al este, por primera vez, al amanecer (esto es, con Aurora) ... Se trata aproximadamente de la mitad de septiembre.

609-17 Se presenta aquí el segundo cuadro otoñal: la vuelta del otoño y la conclusión del año para el agricultor.

Después de la orientación del tiempo, proporcionada como ya otras veces mediante el señalamiento de la posición de las estrellas, el poeta introduce los consejos relativos a la vendimia (vv. 611-4) para la cual señala tres etapas: la exposición al sol de los racimos, la exposición al aire, pero en la sombra para contrarrestar la fermentación, y el envase del vino en las tinajas. Evidentemente Hesíodo sobrentiende, entre la segunda y la tercera etapa, la acción fundamental de estrujar las uvas para hacer el vino. Una acción que algunos autores identifican con la tercera etapa, al interpretar la metáfora "dones de Dionisio" como "las uvas" y no como "el vino" (única interpretación correcta de la expresión formularia).

Después de estas últimas labores, por fin, vuelve el tiempo de la labranza con el cual Hesíodo había iniciado su año agrícola y se cierra en anillo la composición de toda la sección de los trabajos en el campo (vv. 383-617).

609 *Orión y Sirio*: v. *supra* las notas a los vv. 417 (la estrella Sirio) y 383 (Pléyades).

610 *Aurora de róseos dedos*: célebre fórmula épica.

Arturo: cf. *supra*, v. 566.

612 *exponlos al sol*: según el comentario de Proclo, la exposición se hacía para secar aquella parte acuosa de las uvas que podía impedir su buena conservación por algunos días. Sobre la costumbre de asolear las uvas, cf. *Odisea*, VII, 123; sobre todo el proceso de producción del vino, cf. Plinio, *Naturalis Historia*, XIV, 77: *Uvae paulum ante maturitatem decerptae siccantur acri sole, ter die versatae per triduum, quarto exprimuntur, dein in cadis sole inveterantur.*

diez noches: es una expresión formularia que, unida a "diez días", significa: diez días completos. Evidentemente no se debe tomar a la letra; en la noche, los racimos quedan expuestos al aire.

¡oh, Perses!: en este caso la interjección parece del todo convencional y desprovista de una significación específica; sin embargo, cf. *infra*, la nota al v. 618 (*te*).

613 *sombréalos*: probablemente para contrarrestar, con el fresco, la tendencia a fermentar.

614 *los dones de Dionisio multialegrante*: es decir, el vino. Es metáfora compuesta con una probable fórmula épico-teogónica ("Dionisio multialegrante") que aparece también en la *Teogonía*, 94, pero nunca en Homero, donde Dionisio es nombrado muy escasas veces (*Ilíada*, XIV, 325; VI, 130-40; *Odisea*, XXIV, 74, etcétera).

La misma metáfora hesiódica vuelve a presentarse en Horacio, *Odas*, IV, 15, 26: *inter iocosi munera Liberi.*

multialegrante: el epíteto griego se presta a una triple interpretación: "muy alegre" (cf. el horaciano *iocosus*), que no toma en cuenta el aspecto "causativo" de la figura del dios, atestiguado ya en la poesía épica (cf. *Ilíada*, XIV, 325 donde Dionisio es dicho "regocijo a los hombres"); "que alegra mucho", la cual nos parece la interpretación más fiel y "que alegra a muchos", preferida por Burn por su carácter popular (*The World of Hesiod*, cit., p. 42), pero que nos aparece demasiado rebuscada.

615-6 La puesta cósmica de las Pléyades, de Orión (para los cuales v. la nota al v. 383) y de las Híades, poco antes del amanecer, se da a principios de noviembre.

Las *Híades* eran hijas de Atlante y hermanas de las Pléyades. Fueron transformadas en estrellas como compensación por haber criado a Zeus (según una leyenda del santuario de Dodona) y a Dionisio, y colocadas en el cielo cerca de sus hermanas. La probable etimología de su nombre "las lluviosas" está en relación con el verbo ὕω = llover.

617 *en su tiempo*: cf. *supra* el v. 384. Con esta vuelta temática al inicio del pasaje de las labores en el campo, tan característica de la poesía épica y arcaica se cierra un anillo compositivo más del poema.

En cuanto al concepto de "tiempo oportuno", diremos aquí —como ya dijimos en nuestra introducción (pp. LXXIV-LXXV) que Hesíodo insiste constantemente en él (cf. vv. 392, 422, 460, 630, 642, 665).

todo el año: en el lenguaje metafórico equivale a: las simientes para todo el año.

618 *navegación tempestuosa*: es decir, navegación en el mar tempestuoso. Por hipálage el epíteto ha sido referido por nuestro poeta a la

navegación, mientras que en la lengua épica lo encontramos asociado al mar, en una probable fórmula (cf. *Ilíada*, XVI, 748). Para que fuera posible el cambio, en efecto, el epíteto debía haber ya perdido su significado originario y literal: "difícil de atravesar", para revestir el sentido metafórico de: "tempestuoso".

te: podríamos pensar en un "tú" genérico, como tantos otros que se encuentran en el poema; sin embargo, nos parece más conveniente y justo referirlo específicamente a Perses por las siguientes razones: *1*) porque el nombre de Perses aparece poco antes (v. 612) y, aunque no tenga allí alguna función significativa, es posible que su presencia sea debida a que el poeta tenía aún muy presente a su hermano o, tal vez, ya estaba pensando en dedicar a éste, en seguida, unos consejos sobre la navegación; *2*) porque Perses estaba arruinado económicamente y quizá, como muchos otros, pensaba rehacerse con el comercio marítimo, y necesitaba por tanto de oportunos consejos; *3*) porque hacia Perses nos conducen los paréntesis autobiográficos presentes en este trozo.

619-20 *cuando las Pléyades... caen*: esto es, cuando se ponen, en los primeros días de noviembre. Cf. *supra*, vv. 384 y 615-6.

de Orión huyendo: cf. *supra* la nota al v. 383. En el mito, Orión era un cazador y Sirio (la estrella), su perro. En la realidad, las Pléyades se ponen un poco antes de Orión, dando la impresión de huirle.

620 *ponto brumoso*: se trata de una fórmula épica, pero muy conveniente a nuestro paisaje otoñal.

621 *de todo viento... los soplos*: se trata de vientos que no tienen cursos regulares y que habían aparecido también en la *Teogonía*, vv. 872-7: "otras auras... abatiéndose sobre el ponto brumoso —a los mortales gran pena— enfurecen en dura procela; aquí y allá soplan y dispersan las naves y pierden a los navegantes; pues contra el mal no hay socorro para los hombres que, en el ponto, tropiecen con ellas". Vientos bien distintos, pues, de las "brisas constantes" del v. 670.

Nótese cómo la misma pintura del mar tempestuoso en otoño sellará también el final de la primera parte de la sección dedicada a los trabajos en el mar: la parte de la navegación veraniega (vv. 673-7). Es un ejemplo más de composición en anillo.

622 *ponto vinoso*: es una fórmula épica que alude al color muy oscuro, casi negro de las aguas del mar, aquí tempestuoso.

624-5 *rodéalo... con piedras porque detengan...*: las piedras sirven,

pues, para apuntalar el barco en la playa y también posiblemente para levantar un poco del suelo el casco, a fin de que no se pudra. Cf. *Ilíada*, I, 485-6 (= *Himno a Apolo*, 506-7); II, 154.

la húmeda fuerza: porque los vientos son portadores de lluvia.

627 *bien dispuestas todas*: he aquí presente Hesíodo con su acostumbrada exhortación al orden. Cf. *supra*, los vv. 471-2: "el orden es óptimo... y el desorden es pésimo", y la expresión del verso siguiente: "plegando en orden".

628 *las alas del barco*: es metáfora por "las velas". Cf. Hesíodo, fragm. 205, 7; Eurípides, *Helena*, 147; Licofrón, *Alejandra*, 25. En Homero (*Odisea*, XI, 125; XXIII, 272), la misma expresión significa: "los remos".

629 Cf. *supra*, v. 45.

632 *adecuado*: es la típica nota hesiódica. Cf. *infra*, vv. 691-2 y la exhortación del v. 694 que concluye el pasaje acerca de la navegación: "guarda la medida".

ganancia: es por eso que los hombres se enfrentan a los riesgos del comercio marítimo. Cf. *infra*, vv. 646-7 y Solón, fragm. 1 (*Elegía a las Musas*), 43 ss: "Hay quien en sus naves recorre el mar, queriendo llevar ganancia a la casa, y lo azotan en tanto vientos terribles, y no pone a su vida resguardo ninguno...", que es directamente inspirado de Hesíodo.

633-40 Primera digresión autobiográfica: el padre del poeta.

635 *aquí*: en Beocia, y luego en el pueblo de Ascra.

636 *eólica Cyme*: en Asia Menor, casi enfrente de la isla de Lesbos y al norte del río Hermo. La ciudad era una de las más importantes de la dodecápolis eólica (cf. Heródoto, I, 149), junto con Esmirna y Lesbos. Fue fundada, según relatan las fuentes, por emigrantes de la Lócrida, en Grecia central, después que vencieron a los habitantes pelasgos de Lárisa. La fundación, tal vez, se remonta al 1000 a. de C. aproximadamente. Cf. J. M. Cook, en *The Cambridge Ancient History* (1964, 2a. ed.), II, cap. XXXVIII.

en negro navío: la imagen es muy sugerente y pertenece a la tradición formularia épica. Tendrá gran aplicación también en la poesía de las épocas arcaica y clásica.

637 Nótese la insistencia enfática del poeta en las negaciones y en los sinónimos. El uso de sinónimos de la misma naturaleza aparece también

en Homero (*Ilíada*, I, 171 y XVI, 596), pero limitado a dos vocablos (= *endíadis*) y *no con tres, como tenemos en Hesíodo.*

638 Sobre el mismo concepto, *vid. infra*, vv. 717-8.

Hesíodo aquí está sólo refiriendo los datos biográficos del padre con la mayor adherencia a la realidad, sin ponerse el problema de las causas (es decir, "¿por qué mi padre era pobre?"), y por ello la explicación del hecho es del todo tradicional, exterior, formularia, y contrasta vivamente con la profunda concepción moral del poeta según la cual Zeus da a cada quien lo que éste merece.

639 *junto al Helicón*: esto es, cerca de la cima más alta de la cadena montañosa del Helicón, que corría a lo largo del golfo de Corinto. Cf. *Teogonía*, 1-2. Para otras noticias cf. Estrabón, IX, 2, 25 (p. 409 Casaubon); Pausanias, IX, 29.

639-40 Nótese el estilo hesiódico encabalgante. El poeta expresa su animadversión al pueblo, en que nació y vivió, sin medios términos y de inmediato, con franca dureza; "mísera aldea" lo define, y luego explica su juicio con dos oraciones nominales antitéticas, que resienten aún de las anteriores descripciones estacionales (cf. el duro mes Leneón y el verano cálido), rematadas por otra oración que quita toda duda posible, por si hubiera alguna: "nunca benigna".

En efecto, el clima de Ascra debía ser bien duro porque esta aldea estaba situada a pies del Helicón, hacia el noreste y por tanto expuesta al fuerte viento septentrional (Bóreas) en el invierno, y tapada por la montaña cuando, en el verano, soplaba una fresca brisa desde el sur. Por esta razón, quizá, la aldea fue abandonada con el tiempo (prácticamente ya no existía en el II siglo d. de C., cuando Pausanias la visitó), aunque según Plutarco (*Moralia*, fragm. 82, Sandbach), ello se debió a la destrucción perpetrada por los thespieses.

No tiene peso a nuestro juicio la observación de Sittl quien, habiendo visitado el lugar, refiere la expresión "en estío penosa" a la esterilidad del suelo. ¿Cómo entonces Hesíodo habría descrito con tanta eficacia el bochorno de los meses veraniegos y el bienestar de una pauta en la sombra y definido el verano como "estación fatigosa" (v. 584)? Como muchas otras veces, también en este caso nuestro autor habla por experiencia.

641-2 Vuelve aquí a aparecer la idea del tiempo oportuno y la exhortación a acordarse de él, que se encontraban antes del paréntesis biográfico del padre del poeta. Esta última digresión está limitada por

tanto por el mismo consejo (vv. 630-1 y 641-2), así como el señalamiento del tiempo inoportuno para la navegación iniciaba el pasaje dedicado a esta última (vv. 619-23). Todo está concebido con esta preocupación: haz cada cosa en su tiempo.

Mas: no implica un fuerte contraste (Perses vs. el padre), sino solamente una transición a un nuevo argumento (= "en cuanto a ti").

643-5 Los primeros dos versos manifiestan un evidente carácter proverbial y nos parecieron por mucho tiempo no hesiódicos, porque su contenido habría contrastado con el consejo de los vv. 689-90. Sin embargo, reconocemos que no hay una contradicción tan absoluta que imponga postular una interpolación, y que los dos consejos, si bien diferentes, pueden haber sido expresados por el mismo poeta en dos momentos y en dos contextos distintos.

En los vv. 643-5 sentimos que en la mente de Hesíodo predomina la idea de la seguridad, que está introducida por la mención anterior al tiempo propicio para navegar (vv. 641-2) y que justifica la adhesión del poeta al motivo popular de cargar un barco "grande" porque, justamente, el tamaño y la estabilidad de éste ofrecen una mayor seguridad en el caso de que algún viento sople contrario. En cuanto al verso siguiente: "mayor cargamento y mayor la ganancia, sobre ganancia", que nos llama a la memoria el ritmo de otros proverbios presentados con anterioridad (vv. 361 y 380) y de otro verso hesiódico (*Erga*, 382), creemos que se sobrentiende: "cuando tú estás seguro del tiempo y del trayecto. Así te ahorrarás unos viajes". Los escoliastas antiguos (Proclo y Moscópoulos) interpretan el verso en el sentido de que al primer provecho, resultante de la venta de las mercancías, se agrega un segundo provecho, el de la mayor seguridad. Por el contrario, los vv. 689-90, que están precedidos por un cuadro algo sombrío, dominado por el temor de lo incierto e imprevisible (la poco confiable estación primaveral) y que se concluye con la exclamación: "terrible es morir en las olas" (v. 687), están evidentemente compenetrados por aquel sentimiento de inseguridad, con el resultado de ofrecer un consejo más cauto y prudente.

Además, los vv. 643-5 se enmarcan en el *leit-motiv* del tiempo oportuno y los vv. 689-90 en el de la justa medida, que si bien constituyen dos aspectos de una misma realidad (cf. nuestra introducción al poema, p. LXXXVI), presentan sin embargo un matiz diferenciante.

643 *Alaba la nave pequeña* . . . : un movimiento análogo del verso, que

supone la presencia de un proverbio popular ampliamente difundido o bien el recuerdo de Hesíodo en Virgilio, lo cual es sumamente probable, se encuentra en las *Geórgicas*, II, 412: *laudato ingentia rura, exiguum colito.*

644 *mayor la ganancia, sobre ganancia*: el mismo concepto vuelve en Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 437.

646 *con volver al comercio...*: es probable que ésta fuera de hecho la intención de Perses, habiendo quedado sin mayores recursos.

647 *Cf. supra*, v. 404.

648 *las normas*: literalmente, "las medidas"; es decir, los límites temporales, en relación con las estaciones y los vientos, en los cuales es oportuna la navegación (cf. *infra*, v. 665).

del mar estruendoso: es una fórmula épica usada al final del hexámetro.

650-62 Segunda digresión autobiográfica: la coronación hesiódica en el concurso poético.

650 *nunca en nave viajé*: ya que Hesíodo no recuerda aquí el largo viaje paterno desde Cyme hasta Beocia, debemos suponer o bien que nuestro poeta nació en Ascra o bien que hizo la travesía con su padre en edad muy temprana (lo cual resulta demasiado rebuscado a nuestro juicio).

sobre el ponto espacioso: es una fórmula épica muy recurrente que, sin embargo, aquí desentona un poco: el estrecho canal que separa la costera beocia de la isla de Eubea, ¡está ahora atravesado por un puente!

651 *Eubea*: es una de las islas más grandes del mar Egeo, que se extiende a lo largo de las costas beocias.

651-3 Otra alusión a la expedición aquea contra Troya se encuentra *supra*, vv. 164-8. Cf. también la tragedia euripidea: *Ifigenia en Áulide.*

652 *esperando en una tormenta*: *sc.*, a que ésta terminara, para emprender la travesía del Egeo.

653 *Hélade sacra*, etcétera: en Homero los epítetos aparecen invertidos: "sacra" es Troya, y Grecia o parte de Grecia (Esparta y Acaya) es "de bellas mujeres". Podemos pensar, quizá, que Hesíodo atribuya por primera vez el epíteto "de bellas mujeres" a Troya pensando en la belleza de Helena, por él definida "Helena de hermoso cabello" en el citado v. 165.

654-62 Este pasaje fue considerado espurio por Plutarco porque "no contenía nada meritorio". (Cf. *Moralia,* fragm. 84, Sandbach).

654 *los juegos*: seguramente los concursos fúnebres. Cf., en Homero, los juegos promovidos por Aquiles en honor de Patroclo muerto (*Ilíada,* XXIII) y aquéllos celebrados en ocasión de la muerte del rey de los Epeos (*Il.,* XXIII, 630-1).

Anfidamante: Proclo, en su comentario, afirmaba la identidad de este Anfidamante con el noble (¿rey?) que murió combatiendo a los eritrenses en una batalla naval, por la posesión de la llanura de Lelanto, entre Cálcide y Eretria, o bien por el predominio de las rutas comerciales de Occidente, como se ha señalado en tiempos recientes (cf. B. D'Agostino "Osservazioni a proposito della guerra lelantina", en *Dialoghi di Archeologia,* I, 1967, pp. 20-37).

655 *Cálcide*: fue la ciudad más importante de la isla de Eubea, situada sobre el Euripo y frente a las riberas beocias. Junto con Eretria envió los primeros colonos a Occidente (Pitecusa y Cuma en Italia), a mediados del siglo VIII, mas pronto empezó con aquella ciudad una larga guerra (cf. *supra,* la nota al v. 654) que le fructuó el control, con Corinto, de las rutas comerciales hacia Occidente. Ya en 734, según Tucídides, Cálcide funda Naxos en Sicilia, comenzando a asegurarse sin Eretria el dominio del paso hacia el mar Tirreno (la guerra lelantina estaba ya desarrollándose en términos favorables a Cálcide y a sus aliados).

655-6 Esto es, los hijos de Anfidamante no defraudaron a los concursantes, otorgándoles todos los premios prometidos.

656 *me declaro*: nótese el orgullo con que nuestro poeta proclama su victoria y pone de relieve su personalidad (*me... yo,* en el v. 658).

657 De este verso existe otra versión, evidentemente apócrifa, mencionada por Proclo: "con un himno venciendo en Cálcide a Homero divino". Se trata de una interpolación realizada a partir de la leyenda y del texto (específicamente del v. 214) del *Agón* entre Hesíodo y Homero, que se quiso avalar con la autoridad de una alusión contenida en los mismos *Erga.*

himno: equivale genéricamente a "canto", "poesía", como en el v. 662 (cf. también el v. 659), y no a una composición especial como podría ser un encomio al muerto (así también Wilamowitz, ed. cit., p. 117).

trípode de asas: un don sin duda muy preciado. Se trataba probablemente de una jofaina de lámina de bronce sostenida sobre tres largos

pies y con agarraderas verticales en forma de anillo, fijadas sobre el borde del recipiente y tal vez decoradas con figuras de animales (v. P. D'Amelio, en *Enciclopedia dell'Arte Antica,* VII, 1966, pp. 984 ss, *s.v.* "Tripode"; E. Reisch, en Pauly-Wissowa, *RE,* V, 1905, col. 1665 ss., *s.v.* "Dreifuss"; Ch. Dubois, en Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités,* V, *s.v.* "Tripus"). En los poemas de Homero los trípodes se distribuían como premio a guerreros y atletas y servían para calentar el agua sobre el fuego; en el siglo VIII y sucesivamente, muchos eran dedicados a las divinidades en los santuarios (v. los testimonios en Olimpia, Argo, Delfos, Dodona, Creta), precisamente como declara de haber hecho Hesíodo.

658 *Helicónides Musas*: las mismas invocadas en el himno proemial de la *Teogonía,* que aparecieron al pastor Hesíodo para promoverlo a la más alta función de poeta (cf. *Teogonía,* vv. 1-10 y 22-34, e *infra,* v. 659).

659 *allá*: probablemente donde lo vio Pausanias (IX, 31, 3: "En el Helicón están unos trípodes, de los cuales el más antiguo dicen que lo recibió en Cálcide sobre el Euripo Hesíodo, por haber vencido con un canto").

primero: el adverbio hace suponer que ya mucho tiempo ha transcurrido de aquella primitiva iniciación poética del autor, testimoniada con detalles en su primera obra, la *Teogonía* (vv. 22-34). Como se ve, no puede negarse la evidencia de la posterioridad de los *Erga* con respecto a aquel primer poema, a menos que no se vuelvan a considerar espurios, como en la Antigüedad o en el siglo pasado, los pasajes que contienen aquella evidencia (*Teogonía,* 22-34 y *Erga,* 654-62).

660-2 Con el primer verso se cierra en anillo la composición del segundo pasaje autobiográfico contenido en la sección de los trabajos en el mar, recogiendo el tema ya avanzado en los vv. 649-51; y con los otros dos (661-2) se ofrece una especie de justificación del amplio *excursus* digresivo sobre la victoria poética y la dedicación del premio a las Musas, ya que es justamente el favor y la benevolencia divina para con Hesíodo lo que explica su osadía en cantar lo que, por su inexperiencia, desconoce en el fondo.

661-2 La idea contenida en el primer verso nos parece muy importante; simbólica y metafóricamente Hesíodo alude aquí, a través de la expresión "la mente de Zeus", a las "normas del mar estruendoso" del v. 648, que corresponden a las leyes fijadas al mar por el mismo Zeus,

cuando se estableció en el trono divino y devino ordenador prudente del cosmos.

Acuérdese que las Musas, al inspirarlo, transmitieron a Hesíodo sus conocimientos y los temas de su canto, junto con su habilidad; y que, entre los diferentes temas (cf. *Teogonía*, vv. 11-21; 38-9; 43-52; 66-7; 71-5), ellas cantan "las leyes de todo" (v. 66) "a Zeus, padre de dioses y hombres [v. 47] ... y el que reina en el cielo, poseyendo él solo el trueno y el rayo encendido ..." (vv. 71-2). Hesíodo, por consiguiente, puede cantar con pleno conocimiento la "mente de Zeus".

Sobre la relación entre las dos obras poéticas de Hesíodo a fin de reconstruir en su totalidad el pensamiento del poeta, cf. nuestra introducción a: Hesíodo, *Teogonía*, cit., pp. LXVII-LXXXII.

661 *la mente* ...: es decir, la voluntad y las leyes (cf. *supra*, las notas al v. 483 y 661-2), mas seguramente no "*el humor* del dios de las tempestades", como señala con impropiedad Mazon en su *Commentaire*, cit, p. 138.

662 *inefable*: un escoliasta glosa: "como ni siquiera un dios podría decir por lo demás".

663-84 En este pasaje Mazon reconoce un movimiento análogo a aquel del trozo sobre la arada (v. 458 ss.) (*Commentaire*, cit., p. 139): señal del tiempo óptimo para el trabajo, dependencia de la voluntad divina (vv. 667-8 y 474), otra época posible para el trabajo pero menos oportuna (vv. 678 ss y 485 ss), señalada por los animales (vv. 679 ss y 488 ss). Sin embargo, nos parece que la analogía se manifiesta sobre todo en la presencia de dos periodos de tiempo en los que es posible realizar los trabajos (un periodo óptimo y otro no recomendado por el poeta); una situación que no se presenta para otras faenas.

En este pasaje, como en toda la sección de los trabajos, reconocemos dos preocupaciones hesiódicas fundamentales: *1*) que las tareas se realicen prontamente, sin perder tiempo útil; *2*) que se pise siempre un terreno seguro, sin abandonarse al fantasma del propio deseo.

663 *Por cincuenta días después* ...: la vuelta del sol corresponde al solsticio de verano, es decir, a la plenitud de la estación veraniega, "cuando a cumplimiento llega el verano" y cuando florece el cardo (v. 582) y el campesino se toma un poco de merecido descanso (vv. 588-96). Ahora bien, por las fuentes antiguas (Apolonio de Rodas, II, 524-8 y Plinio, *Naturalis Historia*, II, 123-4) sabemos que, aproximadamente

al levarse de la estrella Sirio (a fines de julio), empiezan a soplar desde el Norte por cuarenta días los vientos Etesios que mantienen constante su curso, y que, ocho días antes que ellos, otros vientos llamados "Pródromos" soplan favorables desde el norte. Sumando los tiempos de duración de ambos vientos tendremos aproximadamente los 50 días de "navegación oportuna" señalados por Hesíodo, desde el 20 de julio hasta el 10 de septiembre.

En este periodo, si reparamos en las tareas agrícolas, veremos que el campesino de Hesíodo no tiene prácticamente nada que hacer, ya que sus siervos y él mismo han recogido y medido los bienes cosechados en el campo (cf. vv. 597-607), y que será solamente a mediados de septiembre cuando vendimiará (cf. *supra*, vv. 609-14 e *infra*, vv. 673-4: "vino nuevo"). Mientras tanto, el campesino podrá hacer a la mar su barco, cargarlo con los bienes que necesita trocar con otros y confiarse en la buena estación para la navegación y en el ánimo propicio del rey de los dioses y del dios del mar (cf. *infra*, vv. 667-9).

664 *a cumplimiento*: esto es, a su ápice.
estación fatigosa: cf. *supra*, v. 584.

666 *no quebrarás*: *sc.*, en un naufragio.

667 *propenso* = de intención. Como cuando Poseidón quería impedir el regreso de Odiseo, culpable para con Polifemo, a su patria.

669 Análogo concepto, propio del pensamiento arcaico, se encuentra en el v. 474, *supra*; en Homero, *Ilíada*, XV, 190; XXIV, 527-33; *Odisea*, IV, 236-7; VI, 188-9;

670 *Allí* = entonces. Esto es, en el periodo de tiempo comprendido entre el 20 de julio y el 10 de septiembre (cf. *supra*, la nota al v. 663).
constantes las brisas: que impulsan las velas en la dirección requerida por el navegante. Un cuadro bien distinto de aquél pintado en el v. 621.

674-7 Los consejos relativos a la buena navegación se concluyen así con un giro análogo a aquel con que había empezado el pasaje (vv. 619-22) (composición en anillo), señalando cuando *no se debe* navegar. En el v. 674, al hablar del "vino nuevo y... la lluvia de otoño", el poeta se refiere a la segunda mitad de septiembre y al mes de octubre, cuando el mar comienza a ser peligroso; en los vv. 675-7, "los soplos... del Noto... acompañando a la lluvia de Zeus, abundante" (la misma nombrada en el v. 625) aluden ya al mes de noviembre, cuando las Pléyades se ponen en el mar (vv. 619-20) y éste se hace muy duro para los hombres.

674 *vino nuevo*: es decir, la época de la vendimia, a mediados de septiembre (cf. *supra*, vv. 609-14).

la lluvia de otoño: el autor parece referirse a la misma lluvia señalada en el v. 415; esto es, a las primeras lluvias otoñales.

675 *los soplos... del Noto*: Sittl apunta que Noto sopla desde principios de noviembre hasta marzo (*apud* Hays, *Notes*, cit., p. 178).

676-7 *lluvia... otoñal*: nótese bien que esta lluvia "abundante" es distinta de aquella arriba presentada como "lluvia de otoño". Esta última cae a principios del otoño; la otra, en medio de la estación. Cf. *supra*, la nota a los vv. 674-7.

678-82 En un anillo compositivo ("otra navegación es la primaveral... ésta es la navegación primaveral") está encerrado el señalamiento de este segundo periodo de navegación, con su indicador temporal (vv. 679-81).

679-81 *cuando... entonces*: se trata probablemente del inicio de la primavera, en marzo (cf. Plutarco, *Moralia*, 410E, que de seguro se acordaba de nuestro pasaje hesiódico; y Teofrasto, *Historia plantarum*, III, 4, 2), y no del verano que se acerca, como escribe Mateo, 24, 32. Tal vez, como señala Wilamowitz (ed. cit., p. 119), en Palestina el término de "verano" podría ser usado con un valor equivalente al de la "primavera" griega.

684 *hurtada*: en términos generales equivale a "arriesgada", pero se trata de una explicación muy libre. Hesíodo ha ofrecido una indicación temporal para iniciar la navegación con cierta seguridad: "cuando, *por vez primera*, las hojas para el hombre aparezcan...", pero no señala ningún elemento de acuerdo con el cual es oportuno suspender este tipo de navegación; de allí, es muy lógico pensar que el tiempo oportuno para hacerse a la mar en primavera es muy corto, cortísimo, a juicio de Hesíodo; un momento que debe ser arrebatado, "robado", a la carrera del tiempo y de la sucesión de los días.

huirías de un mal: esto es, podrías evitar algo malo.

685 *por ignorancia de mente*: se trata de una fórmula épica (cf. *Odisea*, XI, 272, donde la expresión está referida a Epicasta que, sin saberlo, desposa a su propio hijo Edipo); pero es mucho más que esto para Hesíodo, si relacionamos la frase con los vv. 293-6, en donde el verbo griego *noein* (que se raporta con *nous* = "mente" de nuestro pasaje) señala aquella actividad que hace del hombre "el mejor en todo". Aquí, pues, los hombres que ni piensan de suyo ni acatan los consejos de

quienes saben más que ellos, y que se afanan ciegamente tras las riqueza, pueden perecer en un naufragio durante la peligrosa navegación primaveral.

686 *la riqueza es la vida...*: el mismo concepto volverá frecuentemente en la poesía helénica: cf. Píndaro, *Istmica* II, 11; Alceo, fragm. 49 (Bergk); Teognis, 699-718; Eurípides, *Fenicias*, 439-40; Timocles, fragm. 35, 1 (Kock), citado por Estobeo.

687 *Terrible es morir...*: la expresión, directa, remata este pasaje dedicado a la navegación primaveral, desaconsejada por el poeta (cf. v. 684: "difícilmente huirías de un mal"), y se relaciona con lo que inmediatamente la precede por medio de una asociación de ideas opuestas, por un lado explícitas —vida (v. 686)/muerte (v. 687)— y por otro implícitas — justa medida en la riqueza / afán de riquezas. Nos parece, en efecto, que el pensamiento hesiódico en los versos 684-7 haya sido el siguiente: los hombres se lanzan a la navegación durante la primavera porque ignoran los riesgos que pueden correr y porque "la riqueza es vida" para ellos; pero el afán de riquezas es también muerte...

Del todo insustancial y, antes bien, ajena al espíritu hesiódico, por lo menos en este pasaje, es la interpretación que Sittl ofrece de esa misma expresión en el sentido de que la muerte en el mar es aún más terrible porque el cadáver permanece insepulto.

¡Ea!, te exhorto: análoga expresión al final del v. 403, con valor conclusivo. Aquí, en verdad, tiene un doble valor: introductivo de los versos que siguen (689-94) (cf. "esto" del v. 688, que se refiere a los consejos sucesivos), además de conclusivo.

689-90 El consejo de moderación en la carga de la nave, a fin de correr un riesgo menor, a nuestro juicio representa una franca contradicción con respecto al consejo del v. 643 ss. (*contra* Hays, Mazon, Wilamowitz, quienes hablan de una "corrección" o "contradicción aparente" o "suplemento").

Creemos que se reproduzca en este caso una situación análoga a la de los vv. 376-80 (cf. nuestra introducción, p. LXVI), en la cual una fórmula proverbial, que por su aceptación popular ha encontrado cabida en el texto de Hesíodo (vv. 379-80 y 644), se contrapone a un consejo que posee todas las características del pensamiento original, aunque con fundamento popular, de nuestro autor (vv. 375-7 y 689-90).

689 *cóncavas naves*: la expresión es épica y formularia.

690 *deja la parte mayor*: probablemente se debe sobrentender "en la casa", donde aquella parte está segura (cf. *supra*, vv. 364-5).

691 No creemos, como Hays (*Notes*, cit., p. 180), que aquí el poeta repite el juicio del verso 687, porque en este caso la "ruina" parece referirse más bien al aspecto económico, esto es, a la pérdida de bienes (véase *infra*, en la comparación del carro —vv. 692-3— la expresión: "y se destruyera *la carga*").

691-2 *terrible*... *terrible*: nótese la anáfora al principio del verso, que ya señalamos como característica del estilo hesiódico.

692-3 Estos dos versos fueron rechazados hace tiempo por algunos estudiosos (Flach, Lehrs, Rzach) porque, refiriéndose al carro agrícola, desentonaban con el presente contexto de la navegación. Se trata empero, como apuntó justamente P. Waltz (*Hésiode et son poème moral*, Bordeaux, 1906, pp.122-3), de un paragón de carácter general: así como uno no lleva una carga excesiva en un carro, no debe hacerlo con su barco. Análoga es la posición de Wilamowitz, ed. cit., p. 119.

694 Este verso, conclusivo de la sección de los trabajos, nos parece particularmente feliz y denso de significados y funciones. En primer lugar se divide en dos hemistiquios de los cuales, como en el v. 382, el primero se relaciona con lo que antecede y el segundo, con lo que sigue: "guarda la medida" parece concluir la descripción anterior del posible naufragio del barco o de la ruptura del carro agrícola por una carga excesiva, aconsejando una actitud moderada en el transporte; mientras que "la oportunidad es óptima en todo" puede aludir al momento oportuno (es decir, a la oportunidad en el tiempo) así como a la justa medida, que son los temas fundamentales del pasaje que empieza con el verso 695. El verso funciona así como una bisagra entre dos secciones.

Pero además, y a diferencia del v. 382 antes citado, este verso está bien integrado conceptualmente en sus partes, presentándose como un todo orgánico. En efecto, la "medida" o "justa medida", aconsejada en el primer hemistiquio, forma parte del concepto de "oportunidad", que posee aquí un significado muy amplio y general y aparece encabezando el segundo hemistiquio. De este modo, y si reparamos en las múltiples acepciones del vocablo hesiódico *kairós* = oportunidad (v. la nota correspondiente al texto griego), podemos decir que el verso 694, al mismo tiempo que se relaciona con toda naturalidad con los versos inmediatamente anteriores, concluye brillantemente toda la larga sección de los

trabajos en el campo y en el mar reasumiendo su motivo conductor: la importancia de la oportunidad (en el tiempo) para tener éxito en el trabajo y, por ende, en la vida.

En virtud de esta interpretación no unívoca de los significados y funciones del verso, la cual es posible por la traducción de *kairós* con "oportunidad", que reproduce la ambigüedad del texto hesiódico, rechazamos la posición de aquellos autores que, como Hays (*Notes*, cit., p. 180), han visto expresada en el verso la doctrina del justo medio o *aureum medium*, que tuvo por cierto mucho séquito en la Antigüedad (cf. por ejemplo Aristóteles, *Política*; Horacio, *Odas*, II, 10, 5: *auream mediocritatem*) pero que limita innecesariamente y distorciona el pensamiento hesiódico, y que impide cualquier apreciación estética del pasaje (si el verso 694 contuviera únicamente un consejo de moderación, tanto en su primer hemistiquio como en el segundo, mantendría su relación con los versos que preceden mas perdería el carácter conclusivo de la sección, que encontramos a menudo como sello hesiódico (cf. los vv. 105, 381-2, 760, 822-3).

695-723 Sobre la interpretación de este pasaje, su autenticidad y su relación con los vv. 760-4, cf. nuestra introducción, pp. LXXXV ss.

695 *En edad conveniente*: con esta expresión se establece el nexo formal, que es también de sustancia, en el fondo, con el verso (y la sección) anterior.

Otros autores griegos se expresarán en términos similares a los de Hesíodo, al señalar la edad mejor del hombre para casarse: Solón, fragm. 27,9 Diehl (28-35 años); Platón, *República* 460e (¿30 años?) y *Leyes*, 721 b (30-35 años); Aristóteles, *Política*, 1335 a 29-30 (35-37 años).

conduce una mujer ... : expresión metafórica que es propia de la lengua griega y que equivale a: "desposar". En la Antigüedad, el matrimonio se celebraba en casa de los padres de la novia que, al atardecer, era conducida por el esposo sobre un carro, vestida de blanco y con la cabeza velada, a la nueva casa. La ceremonia era acompañada por el son de las flautas y coros de jóvenes cantando himeneos; una vez entrados en la casa del novio y en el cuarto nupcial se entonaba el epitalamio. Para los escasos datos relativos a la época homérica (y hesiódica), cf. E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, cit., pp. 215-21; L. Gil, en *Introducción a Homero*, cit., pp. 456-7.

696 *treinta años*: cf. *supra*, la nota al v. 695 (*en edad conveniente*).

La edad aconsejada por Hesíodo al hombre para casarse, la cual reflejaba evidentemente la opinión popular, se mantuvo casi inalterada en Grecia a través del tiempo.

697 *éste es un matrimonio* . . . : con esta expresión, la exteriorización del consejo sobre el matrimonio se cierra formalmente en anillo, con un elegante quiasmo conceptual respecto del v. 695 ("en edad conveniente" + "conduce una mujer" [perífrasis por: "cásate"] y "matrimonio" + "a su tiempo").

698 *cuatro años púbera*: es decir, de 16 años; si aceptamos para la pubertad femenina la edad de 12 años que señalaba Proclo.

la mujer . . . *al quinto se case*: la edad que Hesíodo recomienda para la esposa (cf. la nota anterior) se inscribe en el marco que será proporcionado por los filósofos griegos, teóricos de la vida política (Platón, *República*, 460 e: 20 años; *Leyes*, 785 b: 16-20 años; Aristóteles, *Política*, 1335 a 29: 18 años) —un marco temporal que intentaba tal vez corregir la realidad—; pero no corresponde a la práctica de los tiempos, ya que las jóvenes se casaban frecuentemente antes de los 15 años (cf. Jenofonte, *Económico*, VII, 5; Homero, *Odisea*, I, 431; *Ley de Gortina*, XII, 17-19). Más que una opinión popular generalizada parece oír aquí la voz propia del poeta (así Sinclair, ed. cit., p. 71).

699 *costumbres virtuosas*: debe interpretarse en un sentido muy general: todas aquellas costumbres indispensables para una buena esposa y administradora de la casa; en breve, para una mujer atenta y diligente (este último es el sentido común que posee el adjetivo *kednós* en Homero, donde está referido también a las esclavas: *Odisea*, I, 335, 428, 432, etcétera).

Por el contrario, Wilamowitz (ed. cit., pp. 120-1) estima que la expresión equivale a "fidelidad" y piensa que el retrato de la mujer presentado aquí por Hesíodo es monocolor, aludiendo únicamente a la actividad sexual de la esposa (así, en el v. 701, los vecinos gozan con ella y el v. 705 se refiere a la intensa actividad sexual impuesta al marido). Esta interpretación unívoca, sin embargo, es casi unánimemente rechazada, proponiéndose en cambio una confrontación con la situación presentada por Jenofonte, *Económico*, VII, 5 ss.

700 El verso ha sido considerado espurio o inseguro por algunos autores, por motivos de tradición, estilo y contenido; a nosotros parece, sin embargo, que se inscribe muy orgánicamente en el contexto y que el argumento según el cual la mención de los vecinos en el v. 701 ha-

bría atraído al interpolador, para subrayar la idea de vecindad en el v. 700, es muy sofista. Por el contrario, es precisamente la cercanía a la que se refiere al v. 700, lo que permite al hombre "mirar bien todo" para no casarse con una mujer inútil que lo hace ridículo ante los vecinos.

701 *casarte risible*: literalmente, "desposar las risas", una expresión metafórica equivalente a "desposar una mujer que te hace objeto de las risas". El texto griego admite otra traducción que descartamos porque resulta forzada: "casarte, risibles [*sc.*, tú y tu mujer] a vecinos" (cf. la nota correspondiente al texto griego).

El juicio de los demás miembros de la sociedad es muy importante para poder llevar una vida sin penas, según Hesíodo y conforme se desprende de muchos pasajes de este poema y, en particular, de los vv. 701-723 y 760-4. Pero además, si se atiende a la escasa concentración humana en los centros urbanos y a la dispersión de la población campesina en sus tierras en los tiempos de Hesíodo, el juicio social —la buena o la mala fama de uno— depende substancialmente de los vecinos.

702-3 La opinión de Hesíodo acerca del matrimonio, que está aquí expresada, no ha cambiado en el fondo con respecto de las manifestaciones presentes en la *Teogonía*, 603-12. La mujer es un mal, en términos absolutos, y consecuentemente lo es el matrimonio, como Hesíodo declara en la *Teogonía*; sin embargo, ya que los dioses han impuesto al hombre este mal y que sólo a través de la mujer es posible la perpetuación de la estirpe, entonces el matrimonio y la mujer son males relativos, que dependen de las cualidades de esta última. Dentro de esta relatividad, pues, Hesíodo puede emitir el juicio contenido en estos versos 702-3, que han sido imitados por Semónides, fragm. 7 (Diehl), y que están presentes, por reproducir una opinión popular tal vez, en Teognis, 1225; *Fragmenta Orphica*, 264; Sófocles, fragm. 621; Eurípides, fragms. 497 y 47.

704 *de comida al acecho*: el adjetivo es de creación hesiódica (v. la nota correspondiente al texto griego) y reproduce las imágenes contenidas en los vv. 373-5, *supra* y *Teogonía*, 593-600.

aunque sea vigoroso: la expresión es formularia y épica; no creemos que esté cargada aquí de una significación específica, aludiendo a particulares condiciones físicas del hombre, como les ha parecido a otros autores (cf. *supra*, la segunda parte de la nota al v. 699).

705 *abrasa sin tea*: la original metáfora vuelve a aparecer en Eurípides, *Orestes*, 621 (referida a la discordia).

a vejez inmadura...: por el trabajo excesivo, las preocupaciones y los sinsabores que procura al esposo para subsanar la economía doméstica que peligra por ella.

706 Este verso se encuentra probablemente fuera de lugar y su sitio podría establecerse entre los vv. 723 y 724, como propuso ya Waltz, iniciando así el pasaje que contiene los tabúes religiosos y que, a nuestro juicio, no es obra de Hesíodo. También Hays, siguiendo a Waltz, pospone el verso al v. 723; Wilamowitz y Solmsen, a su vez, lo consideran espurio junto con el pasaje 724-59, y lo encierran en corchetes, en sus ediciones.

mirada de los inmortales beatos: la expresión es tal vez formularia (cf. *supra,* vv. 187 y 251 donde, sin embargo, la fórmula es más sencilla: "mirada divina"); aquí y en los lugares citados corresponde a la frase: ojo de los dioses que vigila a los hombres y del cual sigue el castigo [para los transgresores de la justicia divina]. "Mirada", por ende, es sinónimo de "castigo", "venganza". Toda la frase entonces, equivaliendo a: cuídate de ofender a los dioses para evitar su castigo, puede introducir perfectamente la serie de consejos religiosos para no provocar la ira y el castigo divinos (vv. 724-59). Y, aunque es cierto que en los otros lugares antes citados del poema (vv. 187 y 251) Hesíodo está refiriéndose a los delitos sociales que ofenden a los dioses y que privan en su tiempo (entre la quinta raza humana), como aquí (cf. los vv. 707-23), es cierto también que en la primera parte del pasaje gnómico (vv. 695-723) el interés del poeta está concentrado en la mala reputación que se obtiene por un trato social inoportuno y no en el castigo divino que es también su consecuencia.

707-8 El consejo aquí proporcionado se contrapone y corrige los principios de fraternidad que aparecen en Homero (*Odisea,* VIII, 546-7 y 585-6: donde el extranjero, el suplicante y el buen compañero son considerados como hermanos).

A la ética reflejada en los poemas homéricos, que se basaba en un sentimiento de fundamental confianza en las relaciones humanas, propio de quienes gozan tradicionalmente de un poder no discutido, se contrapone, en los poemas de Hesíodo, una ética de las relaciones sociales fundada en la prudencia y la moderación (cf. *supra,* v. 372: "confianzas y desconfianzas pierden igual a los hombres"), que está sugerida por las difíciles condiciones de vida que privan en los tiempos oscuros de Hesíodo (y de Homero también) y que se prolonga en Grecia hasta

Solón (cf. Diógenes Laercio, I, 60-1) y la época clásica (Sófocles, *Ayax*, 678-83; Eurípides, *Hipólito*, 253-9). Sólo el idealismo un tanto retórico de Cicerón protestará contra estas expresiones de mesura que encierran un fondo de desconfianza en los valores absolutos y extremos de la amistad (cf. *De amicitia*, XVI, 59).

Sobre la ética homérica, cf. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, cit., pp. 120-57; J. Lasso de la Vega y L. Gil, en el volumen colectivo *Introducción a Homero*, cit., pp. 289-316 y 375-86.

El verso 708 propone un segundo consejo en caso de no aceptarse el primero; lo cual nos parece reflejar la tendencia a la reflexión sobre los valores tradicionales y sobre los nuevos valores, que caracteriza a Hesíodo también en los florilegios morales.

709 *No mientas*... : se sobrentiende, con respecto al amigo (porque el consejo está contenido en el marco de las sugerencias sobre la amistad).

por causa de tu lengua: tal vez, por el gusto de hablar y de hacerse notar.

709-11 He aquí un consejo que tendrá firmes raíces en la ética griega, tanto aristocrática como popular, y que será volcado de cabeza por la doctrina cristiana (cf. Mateo, V, 38-9: si te golpean en una mejilla, ofrece la otra). Los testimonios literarios griegos del principio ético: "pagar con mal a quien te hace mal", son numerosos. Entre ellos, *vid. Odisea*, XX, 394; Hesíodo, *Teogonía*, 166, 172; Teognis, 363-4, 337-40, 1089-90; Arquíloco, fragm. 66 Diehl; Píndaro, *Ístmica*, IV, 48; Esquilo, *Coéforas*, 122-3, 309-14; *Siete contra Tebas*, 1049; Sófocles, *Edipo en Colono*, 228-9; Eurípides, *Medea*, 809-10; *Ion*, 1334; *Bacantes*, 876-80; *Heráclidas*, 444 y 940; fragm. 1077; Isócrates, I, 26. Hay que apuntar, sin embargo, la temprana reacción de Platón al principio ético de "ojo por ojo, diente por diente", vigente en Grecia (cf. *Critón*, 49 a y *República*, 335 a).

710 *decir*... *palabra*: (*sc.*, odiosa). La redundancia está en el texto griego y es propia del lenguaje de la poesía oral.

odioso: en el texto griego tenemos el eufemismo: "lejos del corazón".

711 *Mas si te guía*... : el movimiento del pensamiento hesiódico es igual que en el v. 708. Primero, la afirmación o el planteamiento de una hipótesis; luego, la corrección (presentada también como hipótesis alternativa).

713-4 Para este juicio, cf. Solón en Diógenes Laercio, I, 60.

714 *ni en algo desmienta la mente...*: es decir, tu voluntad esté de acuerdo con tu actitud aparente cuando vuelves a tu antiguo amigo. Ésta nuestra, sin embargo, es sólo una de las interpretaciones admitidas por el texto griego. Entre las otras interpretaciones ofrecidas por los estudiosos señalamos: "procura de tener un corazón tan sincero como un cuerpo bien dado" (Mazon, 1914), "que tu corazón siempre haga honor a tu cara" (Mazon, 1928), "que tu apariencia no desmienta tus pensamientos íntimos" (Sinclair), "que tu apariencia no te condene en el corazón [de los demás]" (Hays).

715-6 El verso 716 mantiene con el anterior una relación formal al mismo tiempo que de fondo, si bien esta última no es tan evidente. En cuanto al aspecto formal, vemos que ambos versos están formados por dos hemistiquios de los cuales el segundo contiene términos contrarios al primero (cf. "inhóspito" *vs.* "hospitalario"; "buenos" *vs.* "malvados" y "agraviador" *vs.* "amigo"); en cuanto al contenido, los dos versos tienen cada uno un consejo de moderación para evitar la mala fama (cf. *infra* los vv. 760-4). Sin embargo, mientras que en el primero la idea de moderación es evidente (ni mucho... ni poco), en el segundo no se percibe siquiera en una primera lectura, ya que no se trata de tener una actitud intermedia entre los dos extremos (medio amigo de los malos - medio agraviador de los buenos). La moderación aquí se refiere al uso de la lengua, en el sentido señalado en los vv. 719-20 (que a nuestro juicio debían seguir inmediatamente estos vv. 715-6, en la versión originaria de Hesíodo).

El consejo, pues, contenido en el v. 716 debe interpretarse como sigue: pon un freno a tu lengua y evita alabar y exaltar a los malos u ofender a los buenos y decir mal de ellos, haciéndote de enemigos en la sociedad.

716 *malvados... buenos*: son aquellos que obran, respectivamente, en desacuerdo o de acuerdo con la ley divina de la justicia, establecida para los hombres. La connotación propiamente moral de los términos es evidente, como ya en los vv. 240 y 293-5 por ejemplo (sobre el valor no autónomo del elemento moral en Hesíodo, que se fundamenta en concepciones religiosas, cf. nuestra introducción, pp. CXXXII s). La interpretación de Mazon (*Commentaire*, pp. 143-4), quien reconoce a los términos su acostumbrado valor "moral"-social propio de la lengua arcaica —"pobres (*gueux*) ... "poderosos" (*grands*)—, nos parece por el contrario más discutible, ya que la expresión: "agraviador de los po-

derosos", por ejemplo, podría tener un sentido "hesiódico" sólo cuando por "poderosos" se entendiera "aquellos que han logrado su poder y fortuna actuando conforme la justicia"; lo cual es demasiado alambicado. De otro modo, ¿qué pensar del agravio verbal del poeta a los reyes-jueces a quienes llama "devoradores de bienes"? ¿Sería aquí condenado por el autor?

717-8 El dístico es muy probablemente espurio, o bien reproducido sin más por Hesíodo, que no intenta amoldarlo a su idea de la pobreza y de las causas de ésta.

El carácter tradicional y popular de la máxima no puede ser puesto en duda y su vigencia en la Grecia antigua, por otro lado, está bien atestiguada (cf. Teognis, 351-4, 155-8; Eurípides, fragm. 401; Isócrates, I, 29). El rapsoda interpolador (o Hesíodo mismo en su caso) tomó la máxima del conjunto de normas sociales vigentes, bien porque se prestaba al tema general de la fama entre los hombres, que soporta todo el pasaje, y al tema particular del uso moderado de la lengua, que liga entre sí los vv. 715-21; bien porque se le ofrecía a la mente por asociación de ideas, en el caso de que hubiera interpretado el "malvados" del v. 716 como "pobres". Ahora bien, la idea que Hesíodo tiene de la pobreza y que, en verdad, no ha sido nunca expresada explícitamente en el poema, es la siguiente: la pobreza es el estado que resulta cuando el hombre tiene una actitud errónea, quedándose ocioso (cf. *supra,* vv. 302; 493-9; 397-403; etcétera) o no trabajando en el momento oportuno (cf. vv. 410-3; 471-2 y 478-9; etcétera) o consiguiendo su bienestar mediante violencias e injusticias (vv. 321-6) o dando sentencias torcidas (vv. 230, 242-3). El hombre, por consiguiente, es responsable de esta funesta condición suya que, como todo lo que existe para él, es enviada en última instancia por los dioses. De aquí resulta que el dicho popular: la pobreza es don de los dioses (de probable origen aristocrático), no es rechazable en principio (cf. *supra*, el v. 638 de segura creación hesiódica), y por tanto no lo es tampoco una parte del v. 718; pero contrasta con la misma praxis hesiódica y con los principios generales del poeta el consejo de no reprochar al hombre su pobreza, y de no atribuirle así el peso de su responsabilidad, que está contenido en los vv. 717-8 (cf. al respecto los vv. 303-6; 317; 396-403).

717 *pobreza que al alma desola*: la expresión vuelve a aparecer, invariada, en Teognis, 155, que puede haberla imitado de Hesíodo o bien tomado, como éste o el interpolador de los vv. 717-8, de la tradición

popular aunque no del acervo de fórmulas épicas (ya que no se encuentra en Homero).

719-20 Cf. Teognis, 159-60 y 613-4; y numerosos dichos de los Siete Sabios, que reflejan la cultura popular de la época arcaica.

720 *parca... máxima*: nótese la hábil figura de oxímoron.

721 El mismo concepto, pero sin la acentuación cuantitativa y temporal presente aquí en el segundo hemistiquio (*"pronto más* puedes oír"), se encuentra en Homero, *Ilíada*, XX, 250; Alceo, fragm. 134 Diehl; Eurípides, *Alcestis*, 704-5; Terencio, *Andriana*, 920. Pero es justamente aquel acento original que refleja, a nuestro juicio, una precisa voluntad del poeta y nos testimonia su relativa libertad con respecto al material de la tradición.

722 *tempestuoso*: es decir, brusco o desagradable; en una palabra, asocial. El uso metafórico del adjetivo aparece sólo aquí en Hesíodo.

723 *gusto... coste*: la aliteración se encuentra también en el texto griego. Por "gusto", entiéndase el de estar en compañía. La expresión global nos recuerda, por su brevedad y fuerza, las máximas de los vv. 342 ss.

724-59 Este pasaje es muy controvertido y su valoración ha dividido la crítica moderna en dos campos: por un lado, se le reconoce como espurio, ya sea por razones lingüísticas, ya sea estilísticas, de contenido o de estructuración; por otro lado, es aceptado como hesiódico por motivos de contenido y de relación con el final de todo el pasaje, y en particular con el v. 764. No creemos que sea posible formular un juicio *definitivo* y *objetivo* al respecto, pero nos parece que los argumentos en contra de la autenticidad son más válidos y numerosos. Para ello, véase la introducción al poema, pp. XCII-XCVII.

724 *Al despuntar el día, no libes...*: para las libaciones al amanecer, cf., *supra*, vv. 338-9. Verdenius ha encontrado una relación entre este verso y los dos anteriores en la asociación de la idea del banquete público [con sacrificios y libaciones] y la libación matinal (cf. "Aufbau", cit., p. 152); lo cual nos parece muy forzado. Sobre el método seguido por Verdenius para explicar los nexos entre las distintas prohibiciones de todo el pasaje, cf. nuestra introducción, pp. XCV-XCVI y n. 147.

725 *con manos no limpias*: el mismo escrúpulo aparece repetidas veces en los poemas homéricos, expresado en algunos casos con la misma terminología de carácter evidentemente formulario, *Ilíada*, III, 270; VI, 266; IX, 171-2; XVI, 230-1; XXIV, 302; *Odisea*, II, 261; XII, 336).

726 *no te escuchan, mas rechazan*: esto es, no solamente no prestan sus oídos a tus ruegos, sino que además los alejan de sí. Los dioses no manifiestan una actitud de indiferencia, sino de franca hostilidad. Este hombre impuro, por tanto, aparece a los demás como un hombre "sin dioses", y es objeto de desprecio y desaprobación social.

727-32 Estos versos han presentado problemas de interpretación para los estudiosos modernos; en particular los vv. 728-30 que, en el orden transmitido por los manuscritos, contienen prohibiciones válidas únicamente mientras dura la noche (pero entonces, ¿cómo es posible que se señalen sólo viajes nocturnos?). Por esta razón, y para obviar esa dificultad, Wilamowitz consideró que los vv. 728 y 730 eran fruto de una segunda interpolación (la primera lo es para él todo el pasaje 724-59) y Solmsen, en su reciente edición, alteró el orden de los versos anteponiendo el 730 al 729.

En realidad, el problema interpretativo del v. 729 está mal puesto: aquí no se alude exclusivamente a los viajes, sino al lugar en sí —es decir, a la calle: un lugar abierto que por cierto está expuesto a las miradas ajenas de hombres y dioses. El hombre de bien deberá orinar, al contrario, en lugares apartados y cercados, vuelto hacia el muro o bien sentado, de modo que los genitales no queden descubiertos y puedan ofender así a los dioses diurnos (al sol) o nocturnos (la luna, las estrellas). Por consiguiente, la prohibición fundamental, contenida en los vv. 727-30, se hace más extensiva en el dístico siguiente: *"No muestres,* sucio de esperma, las partes pudendas..." (733-4) y fue bien comprendida por Plinio, *Naturalis Historia,* XXVIII, 69 (*Hesiodus iuxta obstantia reddi* [urinam] *suadet, ne deum aliquem mutatio offendat*); ella suena de esta forma: no muestres el órgano genital cuando orines, mas procede con mucho cuidado y respeto hacia los dioses.

Ya en concreto, el movimiento de los vv. 727-30 nos parece ser el siguiente: no orines de pie y vuelto hacia el sol [*sc.*: sino contra un muro o, en su ausencia, sentado], y además, inclusive de noche cuando el sol ha desaparecido, no te levantes el vestido ni orines en un lugar abierto —la vía o sus alrededores—, pensando que nadie te vea [*sc.*: sino sentado y cubierto por el vestido o bien contra un muro]. En efecto, también las noches son pobladas de seres divinos.

El mismo cuidado para satisfacer las necesidades al cubierto de la mirada de los dioses se manifiesta en un pasaje de Aulo Gelio, *Noctes Atticae,* X, 15, 20 (relativo al *flamen Dialis*).

727 Ésta parece haber sido también una máxima pitagórica. Cf. Diógenes Laercio, VIII, 17.

728 *y después...* : esto es, durante la noche. Nótese la composición anular de la prohibición nocturna (cf. *infra*: "son de los beatos las noches").

729 *en la vía*: es decir, en un lugar abierto y expuesto a las miradas (*vid. supra* la nota a los vv. 727-32).

fuera de la vía: *sc.*, pero siempre en sus alrededores.

730 *desvestido*: esto es, con el vestido levantado y los genitales descubiertos. En efecto, en este caso el vestido es concebido únicamente como cobertura de las partes pudendas del hombre (y no como protección del frío, cf. *supra*, vv. 536-40).

son de los beatos... : la frase es explicativa y equivale a: "porque son de los beatos". *Beatos*: es decir, los dioses.

731 *sentado*: esta costumbre parece extraña a Grecia mas es posible que haya sido introducida allí desde los países de Oriente, como son por ejemplo Persia (según Tzetzes) o Egipto (Heródoto, II, 35,3) (cf. Wilamowitz, ed. cit., p. 125). Se encuentra todavía presente entre los árabes (cf. Mazon, *Commentaire*, p. 145).

hombre piadoso... : es el hombre que se pone bajo la protección de los dioses, demostrando así su prudencia. La asociación de estas cualidades humanas —prudencia y piedad religiosa—, que se presentan por lo demás independientes una de otra en la épica homérica, puede tanto reflejar el concepto hesiódico de "hombre de bien", como constituir una simple fórmula propia de un repertorio popular de supersticiones.

732 *que está bien cercado*: no es una nota superflua, meramente descriptiva, sino un elemento importante para comprender correctamente la prohibición y el consejo positivo correspondiente. La cerca que aquí se enfatiza (cf. "bien") protege la desnudez.

733-6 La asociación de ideas que se manifiesta entre estos tabúes y el anterior es evidente. Cf. Verdenius, "Aufbau", cit., p. 152.

733 *sucio de esperma*: he aquí el elemento impuro; el órgano sexual no está cargado por sí solo de impureza (cf. el uso del falo en los ritos populares y campesinos que se perpetúan, transformados, en la comedia antigua y en los dramas satirescos, o la representación de un falo en los hermes, al lado de los caminos. *Vid.* sobre esto, M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York, 1940 y *Geschichte der griechischen Religion*). Por el contrario, el acto sexual hace temporalmente impu-

ros a sus actores; cf. Hesiquio quien glosa de esta forma el verbo ἀγνεύειν: "purificarse de contactos sexuales o [de contactos] con un cadáver".

las partes pudendas: cf., al respecto, nuestra nota al texto griego (αἰδοῖα).

734 *en casa, cerca del hogar*: encontramos una redundancia descriptiva análoga, pero siempre cargada de significado como aquí, en el v. 523. El fuego del hogar era sagrado (cf. *Himno a Afrodita*, 32) como la luz del sol y aparece asociado con aquélla en Sófocles, *Traquinias*, 606-7 y aquí en los *Erga* (vv. 727 y 734).

evítalo: *sc.* para que los demás no critiquen tu actitud irreverente.

735-6 En Grecia, toda persona que participaba en una ceremonia fúnebre (entierro o aniversario de muerte) se consideraba temporalmente impura. Por esta razón, algunas leyes prohibían la presencia de las mujeres, de los jóvenes y de las sacerdotisas que no tuvieran un grado de parentesco muy cercano al muerto (cf. por ejemplo Platón, *Leyes*, XII, 947 d).

736 *entierro... banquete a los dioses*: es decir, ceremonia fúnebre... sacrificio a los dioses. En ambos casos, los participantes celebraban un banquete y libaban con vino; pero, en el primero, volvían a sus casas en un estado de impureza y, en el segundo, eran acompañados por la benevolencia divina.

736 a El verso, que más adelante está mejor integrado en el contexto (vv. 757-9), ha sido interpolado aquí para proporcionar un nexo asociativo entre las prohibiciones contenidas en los vv. 735-6 (donde aparece el órgano sexual) y 737-41 (donde aparece el agua corriente). La interpolación tuvo lugar contemporáneamente a la del pasaje 737-41.

737-41 El pasaje contiene muy probablemente una interpolación; el dístico 740-1, en efecto, repite el contenido de los versos inmediatamente anteriores, aclarando el porqué de la prohibición al señalar el estado impuro, natural en el hombre que debe lavar su "maldad" antes de entrar en contacto con la divinidad. La concepción aquí expresada tiene un carácter órfico que no aparece en ninguna de las prohibiciones presentes en el pasaje (cf. *supra* los vv. 724-5 y 737-9, en donde se alude simplemente a una ablución de las manos en relación con plegarias).

738 *sin rezar*: *sc.*, porque también los ríos son divinidades (cf. *Teogonía*, 337-45, etcétera) o bien porque albergan a dioses.

mirando a las... corrientes: donde hay dioses que viven. Véase tam-

bién un pasaje de la *Ilíada* (XVI, 232) donde el orante mira hacia el cielo.

740-1 El dístico es probablemente interpolado en el contexto. Cf. la nota a los vv. 737-41.

740 *la maldad y las manos*: esto es, las manos malvadas. Es endíadis.

741 *con aquél... se aíran*: para la expresión, cf. *supra* el v. 303. Ésta y la del v. 756 son las únicas alusiones manifiestas a la ira divina. En el caso de las demás prohibiciones se habla genéricamente de "castigo" o de una "suerte funesta".

742 Vuelve a aparecer aquí la circunstancia del sacrificio a los dioses, que habíamos encontrado en el v. 736 [antes del pasaje sobre la ablución en las aguas corrientes, que Verdenius considera totalmente interpolado (cf. "Aufbau", cit., p. 152)].

la-de-cinco-ramas = la mano. El vocablo es de origen mágico-popular (cf. *supra* la nota al v. 524: *el Sin Hueso*).

742-3 Este tabú, contenido en un dístico y coherente en su lenguaje metafórico (véanse: "la-de-cinco-ramas" y "no cortes el seco del verde"), era probablemente conocido de memoria entre los conterráneos de Hesíodo y por cierto no fue aquí reelaborado.

Mazon (*Commentaire*, cit., p. 147) señala que la expresión "con fúlgido hierro" contiene tal vez una circunstancia agravante, por ser el hierro un metal menos puro, por ejemplo, que el bronce en los ritos religiosos; y E. E. Sikes (en *Classical Review*, VII, p. 390) cree que se trata de un tabú muy antiguo, cuando el hierro era considerado peligroso por ser una novedad.

743 *no cortes el seco del verde*: es decir, las uñas de los dedos. Se conserva magníficamente la metáfora vegetal que aparece también en el *Rigveda* X, 137, 7 (citado por Sinclair, ed. cit., p. 75). Las uñas eran consideradas por los supersticiosos como una cosa muerta (en efecto no duele cortarlas, del mismo modo que no duelen las heridas hechas a un cadáver) y por ende impuras (cf. *supra*, las notas a los vv. 735-6 y 736). La misma prohibición estaba contenida en los *symbola* pitagóricos según Jámblico, *Protréptico*, 21, y aparece en Ovidio, *Fastos*, VI, 230 y en Macrobio.

744-5 Proclo interpretaba la frase come: no prefieras el jarro (que llena tu copa) a la crátera (que es de todos); es decir, no antepongas los intereses personales a los intereses comunes. Sobra decir que esta interpretación no convence. Parece más bien que este tabú supersticioso

debe relacionarse con la creencia popular, viva aún en nuestro tiempo, de que trae mala suerte cruzar dos objetos (por ejemplo, dos piezas de cubierto).

746-7 Los escoliastas interpretaban: "no dejes inacabada una casa, para que no llegue el invierno anunciado por los chirridos de las cornejas". Esta interpretación racionalista, sin embargo, no parece apropiada en un contexto de tabúes supersticiosos; será mejor, tal vez, pensar que existía la creencia de que la corneja amase posarse en un lugar no habitado, trayendo consigo la mala suerte (cf. Virgilio, *Geórgicas*, I, 388; Horacio, *Odas*, III, 17, 12) o anunciando la muerte (cf. *Antología Palatina*, XI, 186 y Homero, *Ilíada*, II, 701), según aparece todavía en el moderno folklore griego (cf. J. C. Lawson, *Modern Greek Folk-lore and Ancient Greek Religion*, cit. por Sinclair, p. 77).

748 *no consagradas*: es decir, sobre las cuales no se ha hecho un sacrificio.

750 *cosas inamovibles*: se trata probablemente de tumbas o altares (*Etymologicon Magnum*, 48, 36; Zenobio, *Paroemiographi*, I, 55).

751 *no hombre*: aparentemente, sin virilidad. Esta creencia supersticiosa no aparece por ejemplo en la *Ilíada* (II, 792-3), donde se habla de un hijo de Priamo que acostumbraba sentarse encima de un túmulo sepulcral.

751-2 *doce días... doce meses*: el número doce, que se repite dos veces, está evidentemente cargado de un significado simbólico. Para otros ejemplos en la literatura griega, en otros contextos, cf. Sinclair, ed. cit., p. 78.

752 Este verso parece haber sido añadido en un segundo momento, tal vez por otro rapsoda, ya que su estilo es bastante laxo y repetitivo, además de presentar una anomalía en la escanción métrica (v. la nota correspondiente al texto griego).

753-4 El contacto de un hombre con una mujer era considerado tal vez como causa de debilidad en el primero (cf. por ejemplo *Odisea*, X, 301 y 336-44), pero es probable que aquí la prohibición aluda a la posibilidad, para el hombre, de contagiarse por la impureza de la mujer cuando ella está menstruando o está embarazada o acaba de parir, o cría a su hijo o tiene alguna infección (así Mazon, *Commentaire*, pp. 148-9).

755-6 El verso debe interpretarse como sugiere Ph. Buttmann: "En toda religión antigua existían ritos de los cuales la gente, a veces inclusive el sacerdote (oficiante), podía desconocer el origen. Una persona desconsiderada, que ocasionalmente presenciara su celebración, podía

reírse de lo que no comprendía" (*Lexilogus zu Homer*, Berlin, 1818-25, p. 49).

757-9 Esta prohibición corresponde, en el fondo, a una medida de salubridad para evitar el inquinamento de las aguas y se manifiesta, en un nivel de piedad religiosa, como una forma de respeto hacia los dioses que habitan las fuentes y los ríos.

759 *el alma*: esto es, el vientre. La expresión es metafórica.

760-4 Estos versos representan la conclusión natural de todo el pasaje. El primer verso es autosuficiente, mientras que los demás contienen una explicación del mismo y dependen de él. Aquí encontramos, una vez más, el movimiento característico del pensamiento y del estilo hesiódicos: el consejo es acompañado por una serie de razones que pueden convencer a aceptarlo y seguirlo; la adjetivación es antitética, precisa y eficaz; el final, original e inesperado.

En el caso de que se considere auténtico el pasaje de los tabúes religiosos —si bien por partes—, el concepto de "mala fama" debe interpretarse extensivamente como la mala reputación que un hombre obtiene por su tontería (vv. 700-1), su trato asocial (vv. 707-23), y su irreverencia hacia las costumbres establecidas que tienen a los dioses por guardianes (vv. 724-59). En el caso contrario de que se tenga por espurio el pasaje, la "mala fama" procede inicialmente de una inoportuna conducta con respecto a sí mismo y hacia los demás.

La fama, que en el v. 760 aparece como un simple nombre común, se transforma, en el v. 764, en una verdadera personificación, en un ser que posee las mismas características divinas que Lucha (vv. 11-24), Respeto y Reprobación social (v. 200), Juramento (v. 219) y Justicia (vv. 220 y 256). El pasaje de una a otra concepción no es brusco, sino que está preparado por los vv. 761-3 que presentan una imagen metafórica de la fama y que explican su naturaleza divina (cf. "no muere del todo ninguna fama").

760 *Así obra*: el mismo consejo, referido a lo que precede, aparecía en el v. 382.

y... escapa: la oración coordinada, que es característica del estilo fundamentalmente paratáctico de la lengua épica, corresponde aquí a la prótesis de una oración hipotética: si así obras, escaparás de la terrible fama de los hombres. Sin embargo, es mejor conservar la fuerza de las dos oraciones independientes con imperativo (así obra y [consecuentemente] escapa...), porque corresponde al tono exhortativo usado en

la crestomatía; luego, sigue la explicación de los motivos para seguir el consejo expuesto (vv. 761-4: porque...). Mazon, al contrario, analiza el verso como si contuviera dos consejos distintos —y no uno sólo, como antes dijimos—: así obra [como debe obrar un hombre honesto] pero, además, evita la mala reputación social (es decir, sé honesto también en apariencia) (*Commentaire*, cit., p. 150).

Proclo (413, 20), y Mazon con él, interpreta el consejo hesiódico de rehuir la mala fama en el sentido de que al poeta no le interesa la buena reputación que uno pueda tener, sino sólo cómo puede evitarse la mala reputación. Lo cual es del todo incorrecto tanto para este pasaje como para el poema en general.

761-2 Nótese el procedimiento por añadidura de la adjetivación, que consideramos típico del estilo hesiódico y que vuelve a presentarse, por ejemplo, en el v. 823, al final del poema.

763 *no muere*: es decir, es inmortal y por endé divina.

muchas personas: aparentemente innecesaria, esta expresión por el contrario recalca el hecho de que la fama es una entidad social en sentido amplio.

763-4 Estos versos fueron muchas veces citados en la Antigüedad. Cf., por ejemplo, Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, 1153b.

764 *ella también*: algunos autores relacionan el adverbio "también" con los dioses citados en el pasaje 724-59 (en particular, en los vv. 724-6, 741, 756) que ellos defienden como hesiódico (cf. Verdenius, "Aufbau", cit., pp. 153-4); otros, con el v. 706 que habla de la mirada-castigo de los inmortales (cf. Mazon, *Commentaire*, cit., p. 150); otros más, con la buena Lucha introducida al comienzo del poema (vv. 11-24), por lo cual los *Erga* tendrían una estructura compositiva en anillo (cf. Walcot, *Hesiod and the Near East*, cit., pp. 83 ss, quien afirma: "el comienzo y el final de los trabajos están estrechamente vinculados en cuanto que son los únicos lugares en el poema en que Hesíodo hace añadiduras a los dioses y diosas de la *Teogonía*").

Nosotros creemos que no debe atribuirse a la expresión un valor demasiado significativo y que lo que se sobrentiende a partir de ella es: como los demás inmortales por todos conocidos.

por cierto: expresión típica de las crestomatías, que aquí evidencia, sin embargo, la verdad del esfuerzo creativo del poeta.

765-828 LOS DÍAS. Esta sección del poema no es toda de Hesíodo, pero los vv. 823-7, que a nuestro juicio sí lo son, podrían ayudarnos a acuñar

un nuevo título para ella, que fuera menos general y que permitiera entender la relación que el trozo guardaba con el resto del poema, si fue Hesíodo quien lo agregó como un apéndice. El título sería: los días favorables para el trabajador dichoso.

Sobre el problema de la autenticidad o no del pasaje, cf. nuestra introducción, pp. CIII ss. Aquí, resumiendo nuestras consideraciones y haciéndolas en algunos casos explícitas, señalaremos que Hesíodo concluyó su poema de los trabajos con una lista de días favorables, procedentes de Zeus (una lista, tal vez, agregada en un segundo momento), que, eliminando la eventual conclusión originaria, proporcionaba sin embargo un nuevo final (vv. 822-7). Los pasajes que nos parecen seguramente de Hesíodo son los siguientes: vv. 765-779 (con la posible interpolación del v. 771), 814 y 817-8, 822-7; aquellos que podrían pertenecer al poeta beocio corresponden a los vv. 780-1, 805-13. Es decir que Hesíodo habría presentado únicamente los días favorables para quienes deben trabajar en el campo o en el mar, sin importarle aquellos otros días "variables, sin suerte, que nada conducen" (v. 823) que, por el contrario, otros hombres, sin saber, alaban por buenos (v. 824). Además, los habría presentado siguiendo un único principio, el orden numérico, y no varios principios (orden numérico, principio asociativo por analogía o por contraste: cf. vv. 782-7, 790-1, 802-4, 809, 810-1). En tercer lugar, no se habría interesado en señalar los días favorables para el nacimiento de niños. Por el contrario, los interpoladores sucesivos, que, como justamente señala Solmsen (ed. cit., p. XI), deseaban introducir en el texto "consagrado" de Hesíodo aquella voz popular que no había tenido cabida antes, siguieron principios compositivos ajenos a los originales, forzando a menudo la expresión sintáctica y estilística y entrando alguna vez inclusive en contradicción con el texto hesiódico no modificado (cf., por ejemplo, los vv. 819-21). A partir del v. 782 el orden está remplazado por el caos: cinco días distintos son señalados, en momentos distintos, como favorables para el nacimiento de un niño varón (vv. 782-3, 788, 792-3, 794, 812-3), en dos lugares diferentes y en dos días distintos se alude al mismo acto: abrir la jarra (vv. 815 y 819); además, aparece aquí apetecible lo que Hesíodo, en otro lugar del poema, condenaba como del todo negativo (cf. vv. 788-9 y 78); y en fin, nos movemos en un impresionante y desordenado vaivén de números (cf. la sucesión de los días en los vv. 782-821: 16, 6, 8, 20, 10, 14, 4, 24, 4, 5, 17, 4, 19, 9, 27, 4, 14, 24).

765 *de Zeus*: sólo aquí aparece esta estrecha relación entre Zeus y los días, una relación que establece evidentemente nuestro poeta, quien todo lo hacía proceder primeramente de Zeus y que ponía a esta divinidad muy por encima de las otras. De este modo, por proceder de Zeus y por ser Hesíodo un propalador de verdades, inspirado por las hijas de Zeus, las Musas, esta lista de los días faustos se presenta como la mejor para lograr que los hombres sean felices y dichosos, trabajando y observándola.

El nombre de Zeus nos parece aquí como el sello de la creación hesiódica, ya que a cualquier interpolador, si bien agudo e inteligente, no se le habría ocurrido tal vez otra cosa que una fórmula del tipo: "de los dioses", o "de los inmortales dioses", o "de los inmortales beatos" (como en el v. 706). Zeus, por el contrario, como legislador de la vida humana, es el protagonista oculto de todo poema de Hesíodo.

como es justo: es una fórmula épica que, en los poemas homéricos, recurre por lo demás junto con verbos de decir (cf. *Ilíada*, I, 286; etcétera).

766 *enseña a los siervos*: la expresión nos conduce atrás, a la sección reservada a las faenas agrícolas (cf. vv. 502, 597, 573, 608).

el último del mes: nos parece la interpretación mejor (otros traducen "el treinta del mes"), porque toma en cuenta tantos los meses "llenos" de 30 días, como los meses "huecos" de 29 días. Evidentemente el poeta aconseja una revisión del trabajo y una paga *mensuales*, y no solamente cuando se presentaba un mes de treinta días.

Proclo (415, 22 y 418, 16), relacionando este verso con el 768, pensaba que Hesíodo aquí aludiera a algunos calendarios inexactos al sugerir: el verdadero día 30 y no aquel que algunos dan como 30.

767 *la ración*: es decir, el sueldo, que se pagaba en especie.

768 Este verso, que algunos autores relacionan con lo que precede, y exactamente con el controvertido día 30 del v. 766 (cf. Mazon, *Commentaire*, cit., pp. 154-5, y nuestra nota correspondiente al texto griego), nos parece mejor, con Rzach y Solmsen, posponerlo al 769 y referirlo a todo el pasaje de los días de modo que constituya, junto con el verso siguiente, el inicio de un anillo compositivo que se cierra, con perfecta correspondencia, con el v. 827. El sentido general de la sección, por lo tanto, es el siguiente: quien trabaja conociendo los verdaderos días favorables que proceden de Zeus, será feliz y dichoso.

la acoge: *sc.*, la verdad. Mazon por su parte, de acuerdo con su interpretación de los vv. 765-8, sobrentiende: los días.

769 Cf. el v. 822 que se corresponde con éste.

770 *es día sagrado*: la concordancia se da con el día 7, pero la expresión vale para los tres días enunciados en el verso.

el primero: no encontramos noticias que puedan explicar el carácter sagrado del día primero. Sobre el origen y el significado religioso de los días del calendario griego, cf. M. P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund, 1920.

el cuarto: este día era consagrado a Afrodita, según Proclo; pero, tal vez, también a Hermes y a Heracles que nacieron en un día 4 (cf., respectivamente, *Himno a Hermes*, 19; Plutarco, *Moralia*, 738 F, y el cómico Platón, fragm. 100 Kock).

Este mismo día era muy considerado también por los egipcios, porque en él había nacido Isis y porque en él se podían hacer predicciones para todo el mes (cf. Sinclair, ed. cit., p. 81).

771 Este verso, por su carácter parentético, puede haber sido interpolado. La misma noticia aquí contenida está en Plutarco, *Moralia*, 717 D, y en Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 800-801.

de áurea espada: es un epíteto de tradición épica referido a Apolo. Cf. *Ilíada*, V, 509; XV, 256; *Himno a Apolo*, 123, 395; Píndaro, *Pítica* V, 104.

772 *el octavo y noveno*: Sinclair escribe al respecto: "La santidad del nueve, que debe ser más antigua que las nueve Musas, está casi tan ampliamente difundida que la del siete, y el nueve desde tiempos antiguos ha sido un número importante en la magia y la brujería... En cuanto al ocho, éste debe su importancia a la cercanía con el nueve, así como el once y el trece la deben al doce" (ed. cit., pp. 82-3).

dos días...: la expresión está referida por Sinclair a los días que siguen: el once y el doce.

empero: es decir, no obstante su carácter sagrado. La expresión no debe sorprender; Virgilio, por ejemplo, presenta una lista de trabajos que se pueden realizar en días festivos (*Geórgicas*, I, 268 ss).

772-3 *del mes que crece*: he aquí una división del mes, probablemente en dos mitades iguales, que no había aparecido antes. En efecto, en el catálogo que tenemos, los días son clasificados de acuerdo con tres sistemas diversos: *1*) según su progresión numérica, de uno a treinta (cf. vv. 766-770, 774-6, 790-4, 800, 809, 814, 821); *2*) según la fase creciente o decreciente del mes (vv. 772-3, 780, 798); *3*) según las décadas

(vv. 782-9, 794-7, 805-8, 810-3, 819-20). Lo cual es una prueba del desorden que priva en este catálogo.

775 *el fruto feliz*: es decir, el fruto que alegra a los cosechadores y a su dueño. Cf. Homero, *Ilíada*, XVIII, 557, y la misma expresión en Virgilio (*Geórgicas*, I, 1: *laetas segetes*), quien muy probablemente la toma de Hesíodo.

776 *mucho mejor*: porque la araña tal vez era considerada como un animal que presagiaba el buen tiempo.

777 *hila sus hilos*: la paronomasia aparece en el texto griego.

que vuela en el aire: el epíteto es novedoso y aparece sólo aquí referido a la araña; pero transmite magníficamente la idea de la ligereza del animal que a veces es transportado por el viento (Mazon cita, al respecto, una observación de Darwin que vio caer una araña sobre una nave que estaba a 100 kms. de la tierra. *Commentaire*, cit., p. 156).

778 *en un día mayor*: es decir, en un largo día de verano. La expresión es hermética como en el texto original. Waltz traduce: "durante todo el día", y su interpretación parece avalada por un pasaje de Aristóteles (*Historia Animalium*, IX, 631a), quien afirma que la araña hila mañanas y tardes. Mazon, por su parte, interpreta "en pleno día", en un sentido parecido al de Waltz. Al respecto, véase también la nota al texto griego.

la Providente: esto es, la hormiga, que durante el verano reúne su comida para el invierno. Cf. Horacio, *Sátiras*, I, 1, 35: *ignara ac non incauta futuri.*

Para el nombre "metafórico" de la hormiga, cf. *supra*, la nota al v. 524.

779 *coloque el enjulio*: es decir, prepare la trama de la tela que va a tejer.

780 Por primera vez aparece aquí un día no aconsejado para un determinado trabajo; lo cual contradeciría la afirmación contenida en el v. 822: "Esos días son... grande ventaja", de no ser por el complemento del consejo (esta vez, positivo) que se encuentra en el v. 781: "para criar plantas, es óptimo".

782-4 La máxima aquí expuesta se relaciona con nacimientos y bodas, mas con ningún trabajo. Se trata seguramente de una interpolación que fue introducida por una asociación de contenidos (cf. las plantas en los vv. 782 y 781). El estilo es descuidado ("desventajoso", "no ventajoso",

"primero" [?], "en verdad") y la asociación demasiado imprevista y abrupta (plantas-varones).

782 *El sexto de en medio*: es decir, el día dieciséis. Aparece aquí, por primera vez en el catálogo, la tripartición del mes en décadas (cf. *supra* la nota a los vv. 772-3).

785-9 Este pasaje relativo al día seis es también interpolado. Su relación inicial con los versos anteriores, por asociación de ideas, es evidente (el nacimiento de una niña); el desorden expositivo también (nacimiento de una niña —castración de animales— procreación de un varón); el sentimiento que anima los últimos versos, en parte tomados de Hesíodo (*Erga*, 78), en fin, es totalmente anti-hesiódico.

788-9 Aquí se presenta como bueno lo que Hesíodo desprecia (cf., *supra*, vv. 78 y 374) y se atribuye a un hombre lo que Hesíodo señaló como característico de la mujer. El interpolador tuvo presente, tal vez, un pasaje de la *Odisea* (XXIV, 240 ss) donde el héroe Odiseo se presentaba ante Laertes alabándolo sutilmente con palabras burlonas. Es posible que estos versos constituyan una segunda interpolación dentro de la primera; en tal caso, tendríamos una asociación más de ideas entre los vv. 786-7 y 790-1 (*i.e.*: la castración de animales).

790-1 Vuelven a aparecer aquí dos días ya mencionados. Cf. *supra*, vv. 772 y 774-9.

791 *castra... los mulos*: la expresión nos sorprende, pues, salvo rara excepción, los mulos son infecundos. Sin embargo, algunos autores antiguos afirmaban que los mulos tenían cría en las regiones orientales, como son, por ejemplo, Capadocia y Siria (cf. Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 7, 746 b y 747 a-b; Varrón, *De re rustica*, II, 1, 27; Plinio, *Naturalis Historia*, VIII, 173).

792 *gran vigésimo*: es decir, el importante día veinte (así Sinclair, ed. cit., p. 85). Los escoliastas empero, y Mazon con ellos (*Commentaire*, cit., p. 157), interpretan la expresión como un término técnico de ciertos calendarios, en el sentido de que este veinte sería el último día de la primera parte de un mes dividido en 20 + 10 días.

en un día mayor: cf. *supra*, la nota al v. 778. Proclo (435, 8) y Mazon interpretan también aquí: durante todo el día.

a un hombre que sabe: es decir, a un varón que será prudente y sabio. Otros autores (Mazon, 1914) traducen: "que un hombre que conoce

[los días] procree a un hijo", diferenciando por su función sintáctica los dos acusativos griegos.

794-7 Vuelven a aparecer aquí, asociados como en los vv. 785-91, los consejos relativos al nacimiento de hijos y al trato con los animales.

794 *cuarto de en medio*: es el día 14 del mes.

795-7 *los... bueyes... amansa*: cf. Virgilio, *Geórgicas*, I, 285: *prensos domitare boves.*

798 Este verso fue probablemente interpolado en el contexto por un rapsoda que, tal vez, deseaba corregir el día 14 del v. 794 en 4 ("el cuarto del mes ... que comienza") y 19 ("el cuarto del mes que se acaba").

799 *para roer el alma* (*sc.*, con penas): la expresión es novedosa y feliz.

del todo acabado: es decir, muy sagrado, según se desprende de los vv. 819-20: "entre todos es día sagrado el [cuarto] del medio".

800-1 En los días "cuartos" del mes (probablemente los días 4, 14 y 24) es propicio casarse, siempre y cuando los presagios del vuelo o del grito de las aves sean favorables para ello.

Ésta y la del v. 828 son las únicas menciones contenidas en el poema sobre la ornitomancía (adivinación por los pájaros), que estaba muy en boga en los tiempos homérico y arcaico (cf. al respecto R. Flacelière, *Adivinos y oráculos griegos*, Buenos Aires, 1965, pp. 13-15. Para Homero, cf. *Odisea*, I, 202).

801 *las aves... mejores*: los pájaros mejores para las bodas eran las cornejas, según Eliano (*De Animalibus*, III, 9).

802 *los días cinco*: probablemente el cinco de todos los meses, ya que Juramento nació en un día cinco; y no los días que resultan ser quintos cuando se divide el mes en tres partes (*i.e.*: 5, 15, 25) (*contra* Mair y Sinclair).

803-4 Levantando el velo de la metáfora, éste es el significado de los versos: apenas alguien pronuncia un juramento, las Erinias vengadoras lo persiguen para castigarlo, si él se hace perjuro.

Sobre Lucha, madre de Juramento, cf. *Teogonía*, 231-2; sobre Juramento en los *Erga*, cf. *supra*, v. 219. En cuanto a la expresión: "pena a perjuros", no está por demás apuntar su carácter muy hesiódico, tanto por el contenido (cf. *Teogonía, loc. cit.*) como por la forma, ya que deja traslucir su naturaleza formularia sin asemejarse, empero, a

las otras expresiones análogas presentes en la *Teogonía* (vv. 223, 592, 874) y en los *Erga* (v. 82).

La imagen y el concepto de los vv. 802-4 se encuentran sintetizados en Virgilio, *Geórgicas*, I, 277-8.

Por su sentido alegórico y por sus analogías con el orfismo (señaladas ya por los escoliastas), Mazon condena estos versos y los considera interpolados (*Commentaire*, cit., p. 158). Sin embargo, su relación conceptual y estilística, ya señalada, con la obra de Hesíodo, así como el hecho de que el día 5 estuvo asociado por largo tiempo en el folklore con *Horkos*-Juramento y con el latín *Orcus*, nos hace rechazar la presunta interpolación y reconocer, tal vez, en estos versos, un fragmento original de los *Días* hesiódicos, si no fuera por el hecho de que se presentan aquí como días desfavorables.

805-8 Estos versos que ilustran un día favorable para los trabajos humanos y que parecerían relacionarse con los sucesivos vv. 814, 817-8 ("naves-nave"), podrían ser originales de Hesíodo. El cuadro que nos presentan los dos primeros recuerda los vv. 597-9, pero contiene un elemento novedoso: el cuidado que el campesino debe poner en la preparación de la trilla; cf. "muy bien observando" (*sc.*, ¿a los siervos? para que no te roben), que se nos antoja muy propio de Hesíodo (cf. la nota al v. 806 del texto griego).

805 *séptimo de en medio*: es decir, el diecisiete del mes.

807 *tálamo*: puede entenderse, tal vez, por metonimia: casa. Esta ampliación del significado griego de tálamo, sin embargo, parece encontrarse por primera vez en Píndaro, *Olímpicas*, V, 13; VI, 1.

809 El verso, casi seguramente interpolado, señala un día oportuno para empezar a construir naves y sigue inmediatamente al pasaje sobre los leños útiles para las mismas. La asociación es evidente.

naves delgadas: la expresión sorprende por desueta e infeliz. Hesíodo, en sus poemas, había preferido siempre la fórmula épica: "nave veloz", como en el v. 817 que creemos sea suyo.

810-3 Estos versos podrían ser de Hesíodo (pero, de todos modos, no estarían en su lugar originario), a pesar de que en dos de ellos se alude al nacimiento de niños y no al trabajo. En efecto, podemos anotar la presencia de dos neologismos ("del todo sin pena", v. 811, y "del todo malo", v. 813), que tienen un sabor hesiódico y nos recuerdan a otro neologismo del v. 298, seguramente de Hesíodo; la forma sintética con que se trata ahora el tema del nacimiento de niños, en otros lugares

del catálogo muy prolijo; y en fin, la presencia exclusiva de días favorables.

810 He aquí el primer ejemplo de un día en parte bueno y en parte malo; el segundo ejemplo será el día 14 del v. 821. En la tradición mágica griega, testimoniada en parte por los papiros, el día solía dividirse en dos partes mientras que, en Egipto por ejemplo, las partes, favorables o desfavorables, eran tres.

El noveno de en medio: esto es, el día 19.

que más vale: el segundo término de comparación, sobrentendido, es: que por la mañana.

811 *el muy primer* = el primer. El énfasis en este adjetivo es de tradición poética y épica. Cf. *Ilíada*, II, 228; XVI, 656; *Odisea*, XIX, 447, etcétera.

del todo sin pena: la expresión representa una novedad lexical que será recogida solamente en la época helenístico-romana (cf. *Antología Palatina*, IX, 525, 17) y tiene semejanza con otro neologismo seguramente hesiódico (*Erga*, 293: "el mejor en todo").

813 *y nunca es del todo*...: este tipo de reiteración de un concepto ya expuesto, que contiene algo más —una adjunta— de lo ya conocido, nos parece propio del estilo de nuestro poeta beocio.

814, 817-8 Este pasaje también nos parece hesiódico, como el anterior, porque contiene rasgos del espíritu polémico que caracteriza a nuestro autor. Es posible, mas nada seguro, que originariamente siguiera al actual verso 808, en el cual se hablaba también de naves; pero tendríamos la seguridad de ello sólo si supiéramos que Hesíodo procedió en su catálogo guiándose por la asociación de ideas, como pretende Verdenius, y no por el orden numérico progresivo de los días, que nos parece más plausible (después de considerar el inicio del catálogo: vv. 770-80). En este último caso, en efecto, sería más lógico suponer la presencia de algún pasaje intermedio entre los días 17 (vv. 805-8) y 27 (814-8).

Nótese la composición en anillo, algo rebuscada, porque los términos no se repiten invariados ("pocos saben"... "pocos exactamente lo nombran").

814 *veintisiete*: se vuelve aquí al tipo de numeración de los días que parecía vigente al principio del catálogo (vv. 770-80). Algunos autores modernos traducen 27, como nosotros, porque consideran el nombre compuesto como el equivalente de tres por nueve; otros, siguiendo a Proclo,

lo interpretan como el noveno día de la tercera década; es decir, como el 29.

815-6 Este dístico es seguramente interpolado y reconocido como tal prácticamente por todos los editores (hace excepción Evelyn-White); los motivos pueden ser así resumidos: *1*) el v. 817 queda sin partícula conectiva, lo cual no es posible (cf. "para... para"); *2*) existe una contradicción entre el v. 815 y el consejo del v. 819 ("En el cuarto, abre la jarra..."), que puede ser atribuida también a la presencia de dos autores distintos; *3*) es el único lugar del poema en donde aparece mencionado el caballo, que era considerado por los antiguos "delicia de la lujuriosa riqueza" (Esquilo, *Prometeo encadenado*, 466) y que poco se adapta a un modesto pequeño propietario, como es aquel que Hesíodo trata, y a la compañía de los animales que se citan en el mismo verso.

815 *y el yugo poner sobre el cuello*: el hemistiquio, con pequeñas variantes, se encuentra también en el *Himno a Deméter*, 217 y en Teognis, 1023 y 1357.

816 El verso está formado por dos hemistiquios homéricos (cf. *Ilíada*, VII, 333 y XXIII, 504).

817-8 *de muchas bancadas, al ponto vinoso*: son expresiones formularias de la poesía épica, que aquí se usan, sin embargo, en forma novedosa.

818 *pocos exactamente lo nombran*: ahora el poeta difunde el verdadero nombre del día (*triseinás*) que es importante conocer si se quiere que el día sea favorable y no funesto. Nótese la misma importancia que tienen en la magia los nombres "metafóricos" de ciertos animales y seres funestos (nota al v. 524 del texto español).

819 *En el cuarto...*: este consejo está en contradicción con el v. 816. Podemos observar que, en este caso como para los días señalados en los vv. 780-1, 790-3, 795-804, el consejo está expresado para una segunda persona, un "tú" genérico, mientras que en los otros casos tenemos un impersonal. La misma alternancia de "tú" y de expresiones impersonales, sin embargo, se daba también en la crestomatía de los vv. 342-82, de cuño hesiódico.

entre todos: es decir, entre los días 4 y 24 del mes.

Este verso ha sido considerado justamente interpolado en el contexto: *1*) porque está en contradicción con los dos versos adyacentes; *2*) por

su estructura sintáctica particularmente extraña (dos elipsis: "saben" y "el cuarto" tras el veinte).

820 *el [cuarto] del medio*: es el día 14 del mes.

tras el veinte: *sc.*, el cuarto. Se trata del cuarto día después del día veinte; es decir, el 24. Esta explicación se encuentra ya en Proclo.

822 *grande ventaja*: es una expresión muy hesiódica que manifiesta el gran interés del poeta hacia sus semejantes. Cf. también *supra*, v. 41 y *Teogonía*, 871. La fórmula es épica (cf. *Odisea*, IV, 444), pero no así su función predicativa que parece más conveniente a la poesía didascálica.

823 Nótese la acumulación de definiciones, típica del estilo hesiódico.

nada: *sc.*, bueno.

824 *pocos entienden*: el conocimiento verdadero, que procede de los dioses y particularmente de Zeus, ya que éste administra la vida humana, no es posesión de muchos, pero Hesíodo, que lo tiene por inspiración divina (cf. *Teogonía*, 22-34), lo hace aquí de dominio común, con tal que la gente lo acoja (v. 768). No pensamos empero que esta expresión, como las de los versos 814 y 818, insista en el carácter misterioso de la ciencia mágica de los días, como señala Waltz y como admiten otros autores (por ejemplo, Hays), sino que se enmarca en el contexto tradicional que considera difícil para los hombres conocer "la mente de Zeus" (cf. *supra*, vv. 483-4).

825 El verso es particularmente hermoso y significativo: tal vez creación de Hesíodo, tal vez de origen popular. Mazon (*Commentaire*, cit., p. 159) lo interpreta en un sentido consecutivo con respecto al verso anterior: [pocos saben la verdad] de modo que el mismo día para unos es desfavorable (madrastra), para otros, benigno (madre); pero nos parece mejor entender el verso como una afirmación ulterior del poeta: algunos días son buenos y otros malos [por lo cual, es oportuno conocer la verdad sobre ellos, para no equivocarse]. De aquí, puede fácilmente sobrentenderse algo que es peculiar de nuestro didascálico poeta y que constituye el nervio de su poema: el interés y el afán para dar a conocer a los demás lo que es verdadero (cf. *supra*, v. 10).

826-7 Estos últimos versos del poema, que constituían probablemente el final originario del mismo, después que Hesíodo agregó la sección de los días, resume brillantemente los principales temas tratados —el trabajo y la justicia del trabajador que es observante de las leyes divinas—, al mismo tiempo que manifiestan la preocupación didascálica

del poeta —que el hombre trabaje y no pierda su tiempo— y la suerte que Hesíodo y su gran humanidad vislumbran para el trabajador: la felicidad y la dicha.

826 *sobre ellos*: es decir, sobre los días [favorables], según se infiere del v. 822: "esos días son, para los terrestres, grande ventaja". Otros autores, que consideran espuria toda la sección de los días y variamente interpolados los vv. 822-8 (cf. Solmsen, "The 'Days' of the Works and Days", *cit.*, p. 307), entienden con "ellos" únicamente los días "variables, sin suerte, que nada conducen" del v. 823. Sobra decir que la interpretación no nos parece adecuada.

828 Este verso, según Proclo (447, 17), fue rechazado por Apolonio de Rodas que veía en él una interpolación para poder pasar a otro poema adjunto al *Corpus Hesiodeum*: la *Ornitomancia*. Una transición espuria, análoga a la que ofrecen los últimos cuatro versos de la *Teogonía*, para ligar este poema con el *Catálogo de las mujeres*.

Por el contrario, Mazon considera auténtico el verso (*Commentaire*, cit., p. 160), porque resumiría, con los dos anteriores, todo el contenido de la segunda parte del poema: "de las trasgresiones huyendo" se referiría a los vv. 724-59, y "observando los avisos celestes" (y no "las aves"), a la sección de los días (vv. 765-821). Los interpoladores, luego, equivocándose sobre el valor del término *órnithas* (= aves), habrían adjunto la *Ornitomancia* a los *Erga*. A nuestro juicio, empero, la interpretación de *órnithas* como "avisos celestes" es muy forzada; y el v. 801, en el cual aparece el mismo vocablo, es una prueba de ello.

Este verso, pues, nos parece espurio por las siguientes razones: *1*) porque la expresión "observando las aves" tiene un carácter francamente secundario frente a los temas del trabajo, del respeto a los dioses y del conocimiento de los días (que aquí se cita oportunamente como final de la sección, además que del poema), presentados en los dos versos anteriores. *2*) Porque la expresión "de las trasgresiones huyendo" repite innecesariamente el verso anterior donde se dice: "frente a los inmortales sin culpa"; una expresión, ésta, que tiene un sentido por cierto más general y más apropiado para abarcar todo el contenido del poema. La alusión a las trasgresiones, por el contrario, parecería hecha para justificar específicamente el pasaje, muy probablemente espurio, de los tabúes religiosos (vv. 724-59). *3*) Porque, desde el punto de vista estilístico, el v. 828 resulta un apéndice con respecto de los vv. 826-7, ya

que sus gerundios circunstanciales hacen pesado el periodo y no se injertan de forma natural en el contexto, como es el caso de "sabiendo" (v. 827).

ÍNDICE DE NOMBRES

Los números se refieren a los versos. Los nombres entre corchetes pertenecen a lecturas o escrituras diferentes de las que adoptamos en el texto.

Ἀθηναίη, 430
Ἀθήνη, 63, 72, 76
Ἀίδης, 153
Αἰδώς, 200
Ἀμφιγυήεις, 70
Ἀμφιδάμας, 654
Ἀπόλλων, 771
Ἀργεϊφόντης, 68, 77, 84
Ἄρης, 145
Ἀρκτοῦρος, 566, 610
Ἄσκρη, 640
Ἀτλαγενεῖς, 383
Αὐλίς, 651
Ἀφροδίτη, 65, 521
Ἀχαιοί, 651

Βορέης, 506, 518, 547, 553

Δημήτηρ, 32, 300, 393, 465, 466, 597, 805
Δίκη, 220, 256
Διώνυσος, 614

Ἑλένη, 165
Ἑλικών, 639
Ἑλικωνιάδες, 658
Ἑλλάς, 653
Ἐλπίς, 96
Ἐπιμηθεύς, 84; 85
Ἔριδες, cf. *s. v.* Ἔρις
Ἐρινύες, 803
Ἔρις, 16, 24, 28, 804; Ἔριδες 11
Ἑρμείης, 68; cf. *s. v.* Ἀργεϊφόντης
Εὔβοια, 651

Ζεύς, 8, 47, 53, 104, 138, 143, 158, 168, 173d, 180, 229, 239, 281, 333, 379, 488, 565, 638, 668; Διός (genit.), 4, 36, 51, 79, 99, 256, 267, 626, 676, 769; Ζηνός (genit.), 87, 245, 253, 416, 483, 661; Διί (dat.), 69, 259, 465, 724; Δία (acus.), 2, 52, 273; Διόθεν, 765. Cf. también *s. vv.* Κρονίδης, Κρονίων, Ὀλύμπιος

Ἥφαιστος, 60
Ἠώς, 578, 610

Θήβη, 162
Θρηΐκιος, 553
Θρήκη, 507

Ἰαπετιονίδης, 54
Ἰαπετός, 50

Καδμηΐς, 162
Κρονίδης, 18, 71, 138, 158, 168, 239, 247
Κρονίων, 69, 242, 259, 276

Κρόνος, 111, 173a
Κύμη, 636

Ληναιών, 504
Λητώ, 771
[Λιμός, 299, 302]

Μοῦσαι, 1, 658, 662

Νέμεσις, 200
Νότος, 675
Νύξ, 17

Οἰδίπους, 163
Ὀλύμπιος, 87, 245, 744; Ὀλύμπια (δώματα), 81, 110, 128
Ὄλυμπος, 139, 197, 257
Ὅρκος, 219, 804

Παλλάς, 76
Πανδιονίς, 568
Πανδώρη, 81
Πανέλληνες, 528
Πειθώ, 73
Πέρσης, 10, 27, 213, 274, 286, 299, 397, 611, 633, 641
Πιερίηθεν, 1
Πληιάδες, 383, 572, 615, 619
Ποσειδάων, 667
Προμηθεύς, 48, 86; cf. *s. v.* Ἰαπετιονίδης

Σείριος, 417, 587, 609

Τροίη, 165, 653

Ὑάδες, 615

Χαλκίς, 655
Χάριτες, 73

Ὠκεανός, 171, 566
Ὧραι, 75
Ὠρίων, 598, 609, 615, 619

ÍNDICE

Prólogo VII

INTRODUCCIÓN

Prolegómena XIII

Proemio (vv. 1-10) XXI

La alegoría de las dos Luchas (vv. 1y-26) . . . XXIII

Las dos Luchas y Perses (vv. 27-41) XXIV

El mito de Prometeo y Pandora: la necesidad humana del trabajo (vv. 42-105) XXV

El mito de las cinco razas humanas: la violencia como ruina de los hombres (vv. 106-201) . . XL

Sección paradigmática y exhortativa acerca de la justicia y la injusticia (vv. 202-285) . . . LIV

La primera crestomatía: las piedras miliares del camino hacia el bienestar (vv. 286-382) . . . LX

Los trabajos del hombre (vv. 383-694) . . . LXVII

El final de los *Erga* (vv. 695-828) LXXXII

a) La segunda crestomatía: cómo evitar la mala fama (vv. 695-764) LXXXV

b) El catálogo de los días (vv. 765-828) . . . CIII

Conclusiones CVII

Bibliografía selecta CXXXV

Siglas CXLI

LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS

Textos griego y español 1

Notas al texto griego CXLV

Notas al texto español CCLXXI

Índice de nombres CCCXCV

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, en la Imprenta Universitaria, el día 16 de marzo de 1979. Su composición se hizo en tipo Old Style 10:12 y 8:10. La edición consta de 1 000 ejemplares en papel Cultural y 2 000 en Rotopipsa.